الرسالة الصفدية

قاعدة في تحقيق الرسالة
وإبطال قول أهل الزيغ والضلالة

تأليف

شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية

المتوفى سنة ٧٢٨ هـ رحمه الله تعالى

تقديم

فضيلة الشيخ المحدث

عبد الله بن عبد الرحمن السعد

قدم لها وحققها وعلق عليها

أبو عبد الله سيد بن عباس الجليمي

أبو معاذ أيمن بن عارف الدمشقي

أضواء السلف

دار ابن حزم

الرسالة الصفدية

قاعدة في تحقيق الرسالة وإبطال قول أهل الزيغ والضلالة

تأليف

شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية

المتوفى سنة ٧٢٨ هـ رحمه الله تعالى

تقديم

فضيلة الشيخ المحدث

عبد الله بن عبد الرحمن السعد

قدم لها وحققها وعلق عليها

أبو عبد الله سيد بن عباس الجليمي

أبو معاذ أيمن بن عارف الدمشقي

أضواء السلف

دار ابن حزم

الطبعة الأولى
١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م

الكتب والدراسات التي تصدرها الدار
تعبر عن آراء واجتهادات أصحابها

مكتبة أضواء السلف - لصاحبها علي الحزمي
الرياض - شارع سعد بن أبي وقاص - بجوار بنده - ص ب ١٢١٨٩٢ - الرمز ١١٧١١
تلفون وفاكس: ٢٣٢١٠٤٥

دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان - ص.ب: ١٤/٦٣٦٦ - تلفون: ٧٠١٩٧٤

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

والحمد لله الذي هدانا وسيّرنا في خدمة كتابه وسنة نبيه ﷺ.

فهذا كتاب «**الصفدية**» لشيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبدالحليم بن تيمية رحمه الله أبطل به حجج الفلاسفة وأهل الكلام بقولهم في معجزات الأنبياء، وبِقِدَم العالم ونفي الصفات ومن نحى نحوهم من سائر الفرق الضالة، وأوضح فيه منهج عامة المسلمين المهتدين بالكتاب والسنّة وفق معتقد أهل السنّة والجماعة نقدمه في حلته السيراء في طبعته الجديدة وكان السبق في إخراجه في طبعته الأولى لفضيلة الشيخ الدكتور/ محمد رشاد سالم يرحمه الله، وعندما حصلنا على مخطوطة الكتاب تم تكليف المحققين بمقابلتها على مطبوعة الشيخ رحمه الله، واتضح لنا فروق كثيرة حصرها المحققان وأوضحاها في دراسة الكتاب، رغم أن المخطوطتين لكلتا الطبعتين واحدة، ولكن الشيخ رحمه الله التمس العذر مقدماً من القراء لعدم وضوح مصورة المخطوطة التي بين يديه وله ذلك مع جزيل الشكر والمثوبة من الله تعالى في بذله وجهوده المضنية في إخراج كتب شيخ الإسلام لقلة الإمكانيات في ذلك الوقت وضعف آلات التصوير، منها ما هو يخل بالمعنى ومنها ما يقلب كلام شيخ الإسلام إلى غير ما يريده ومثال ذلك «والشفاعة عندهم ليس معناها دعاء الله ورسوله كما هو مذهب المسلمين» والصحيح كما في المخطوطة «والشفاعة عندهم ليس معناها دعاء الله وسؤاله» وهذا هو مذهب المسلمين الذي دعا إليه

شيخ الإسلام وأفنى حياته من أجله، فانظر إلى شناعة هذا التصحيف وخطورته، وهذا مما حفَّزَنا إلى أهمية إعادة تحقيق كتب شيخ الإسلام.

وآخر دعوانا سبحانك اللهم وبحمدك والحمد لله رب العالمين

الناشر

• • •

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

تقديم

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، أما بعد:

فإن الإمام أبا العباس بن تيمية من أئمة الدين، ومن كبار علماء المسلمين، ومن المجاهدين في نصرة الإسلام بيده ولسانه وقلمه، وسيرته ـ رحمه الله ـ تعالى مشهورة وقد كتب غير واحد في ترجمته وبيان سيرته.

وقد ألَّف مؤلفات كثيرة أغلبها في بيان السنة النبوية والطريقة المحمدية ومنهج السلف الصالح والذب عن الملة الحنيفية ونصرة الشريعة والرد على المخالفين من أهل الكتاب والملحدين والفلاسفة والمتكلمين والصوفية الخرافيين والرافضة الباطنيين وغيرهم من المنحرفين.

وقد بيَّن ـ رحمه الله ـ تعالى لماذا أكثر من التأليف في ذلك، قال أبو حفص عمر بن علي البزار في كتابه (الأعلام العلية) ص/٣٥: ولقد أكثر ـ رضي الله عنه ـ التصنيف في الأصول فضلاً عن غيره من بقية العلوم فسألته عن سبب ذلك والتمستُ منه تأليف نص في الفقه يجمع اختياراته وترجيحاته ليكون عمدة في الإفتاء فقال لي ما معناه: الفروع أمرها قريب ومن قلَّد. . . فيها أحد العلماء المقلّدين جاز له العمل بقوله ما لم يتيقن خطأه، وأما الأصول: فإني رأيت أهل البدع والضلالات والأهواء كالمتفلسفة والباطنية والملاحدة والقائلين بوحدة الوجود، والدهرية والقدرية والنصيرية والجهمية والحلولية والمعطلة والمجسمة والمشبهة والراوندية والكلابية والسليمية[1] وغيرهم من أهل البدع، قد تجاذبوا فيها بأزمّة الضلال، وبان لي أن كثيراً منهم إنما قصد إبطال الشريعة المقدسة المحمدية الظاهرة العلية على كل

---

(١) كذا ولعل الصواب: السالمية.

دين، وأن جمهورهم أوقع الناس في التشكيك في أصول دينهم.

ولهذا قلّ أن سمعت أو رأيت معرضاً عن الكتاب والسنة، مقبلاً على مقالاتهم إلا وقد تزندق أو صار على غير يقين في دينه واعتقاده. فلما رأيت الأمر على ذلك بان لي أنه يجب على كل من يقدر على دفع شبههم وأباطيلهم، وقطع حجتهم وأضاليلهم أن يبذل جهده ليكشف رذائلهم ويزيف دلائلهم ذباً عن الملة الحنيفة والسنة الصحيحة الجلية.

ولا والله ما رأيت فيهم أحداً ممن صنف في هذا الشأن وادعى علو المقام إلا وقد ساعد بمضمون كلامه في هدم قواعد دين الإسلام.

وسبب ذلك إعراضه عن الحق الواضح المبين وعن ما جاءت به الرسل الكرام عن رب العالمين، واتباعه طرق الفلسفة في الاصطلاحات التي سموها بزعمهم: حكميات وعقليات، وإنما هي: جهالات وضلالات. وكونه التزمها مُعْرضاً عن غيرها أصلاً ورأساً فغلبت عليه حتى غطت على عقله السليم. فتخبط فيها خبط عشواء ولم يفرق بين الحق والباطل. وإلا فالله أعظم لطفاً بعباده أن لا يجعل لهم عقلاً يقبل الحق ويثبته، ويبطل الباطل وينفيه. لكن عدم التوفيق وغلبه الهوى أوقع من أوقع في الضلال.

وقد جعل الله تعالى العقل السليم من الشوائب ميزاناً يزن به العبد الواردات فيفرق به بين ما هو من قبيل الحق وما هو من قبيل الباطل، ولم يبعث الله الرسل إلا إلى ذوي العقل، ولم يقع التكليف إلا مع وجوده فكيف يقال: إنه مخالف لبعض ما جاءت به الرسل الكرام عن الله تعالى؟ هذا باطل قطعاً، يشهد له كل عقل سليم، لكن ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾.

فهذا ونحوه هو الذي أوجب أني صرفت جلّ همي إلى الأصول، وألزمني أن أوردت مقالاتهم وأجبت عنها بما أنعم الله تعالى به من الأجوبة النقلية والعقلية.. اهـ.

قلت: الأصول كاسمها أصول ومن تركها حُرم الوصول ولذا يجب على كل مسلم أن يهتم بها غاية الاهتمام.

قال تعالى مذكراً نبيه ﷺ بالأصل الذي بعثه من أجله ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ﴾ وهذه الآية الكريمة نزلت بعد البعثة بمدة طويلة لأنها في سورة مدنية وهي سورة محمد. فمع كونه مبعوثاً بهذه الكلمة وبقي مدة طويلة وهو يدعو الناس إليها ويجاهد من أجلها وهاجر ﷺ من بلده لتحقيقها ومع ذلك فإن الله تعالى يذكره بهذا الأصل العظيم الذي هو أساس دين الإسلام. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أُوحِىَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٦٥﴾ بَلِ ٱللَّهَ فَٱعْبُدْ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٦٦﴾﴾.

وقال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ وفي هذه الآيات تذكير للرسول ﷺ بالأصول التي بعث من أجلها.

ومن اهتمام إبراهيم الخليل عليه السلام بالأصل الذي خُلق من أجله وبُعث بسببه خاف أن يقع بما ينافيه فقال كما ذكر الله تعالى عنه: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا وَٱجْنُبْنِى وَبَنِىَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ . . .﴾.

قال أبو جعفر بن جرير **٢٢٨/١٣** في تفسيره: ومعنى ذلك: أبعدني وبنيّ من عبادة الأصنام. . . . وقوله: ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ يقول: يا رب إن الأصنام أضللن، يقول: أزلن كثيراً من الناس عن طريق الهدى وسبيل الحق حتى عبدوهن وكفروا بك. اهـ.

وأخرج عن ابن حميد: ثنا جرير عن مغيرة قال: كان إبراهيم التيمي يقص ويقول في قصصه: من يأمن من البلاء بعد خليل الله إبراهيم حين يقول: ربي ﴿وَٱجْنُبْنِى وَبَنِىَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ﴾.

وإبراهيم عليه السلام هو الذي كسّر الأصنام بيده وهو الذي أراد أن يذبح ابنه طاعة لربه تعالى، وغير ذلك من المقامات العظيمة التي قامها تحقيقاً للتوحيد وقياماً بواجب العبودية للرب عزَّ وجلَّ ومع ذلك كله دعى ربه عزَّ وجلَّ أن يجنبه وبنيه عبادة الأصنام.

وقد أرسل الله تعالى جبريل للنبي ﷺ لكي يسأله عن أصول الدين وأركانه وقواعده حتى يتعلم الناس ذلك، أخرج البخاري (٥٠) و(٤٧٧٧) ومسلم (٩) و(١٠) من طريق أبي حيان عن أبي زرعة عن أبي هريرة قال كان رسول الله ﷺ يوماً بارزاً للناس فأتاه رجل فقال يا رسول الله: ما الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتابه ولقائه ورسله وتؤمن بالبعث الآخر. قال يا رسول الله: ما الإسلام؟ قال: «**الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به شيئاً وتقيم الصلاة المكتوبة وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان**». قال يا رسول الله: ما الإحسان؟ قال: «**أن تعبد الله كأنك تراه فإنك إن لا تراه فإنه يراك**». قال يا رسول الله: متى الساعة؟ قال: «**ما المسؤول عنها بأعلم من السائل، ولكن سأحدثك عن أشراطها، إذا ولدت الأمة ربها فذاك من أشراطها، وإذا كانت العراة الحفاة رؤوس الناس فذاك من أشراطها وإذا تطاول رعاء البهم في البنيان فذاك من أشراطها في خمس لا يعلمهن إلا الله ثم تلا**: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلۡغَيۡثَ وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡأَرۡحَامِۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسٞ مَّاذَا تَكۡسِبُ غَدٗاۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسُۢ بِأَيِّ أَرۡضٖ تَمُوتُۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرُۢ ٣٤﴾ ثم أدبر الرجل فقال رسول الله ﷺ: «**ردوا عليّ الرجل فأخذوه ليردوه فلم يروا شيئاً فقال رسول الله ﷺ: هذا جبريل جاء ليعلم الناس دينهم**».

وفي رواية عند مسلم من طريق عمارة بن القعقاع عن أبي زرعة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**سلوني فهابوه أن يسألوه فجاء رجل...**» وفي أخراها: «**فقال رسول الله ﷺ: هذا جبريل أراد أن تعلّموا إذ لم تسألوا**».

وقد جاء هذا الحديث أيضاً من رواية عمر بن الخطاب وغيره من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ.

وهذه القصة وقعت بالمدينة، بل جاء في رواية وقعت في حديث(١)

---

(١) صحح ابن حجر رحمه الله تعالى في «فتح الباري» ١١٩/١ هذه الرواية على شرط مسلم، وفي هذا بعض النظر والله تعالى أعلم.

عمر ـ رضي الله عنه ـ أخرجها أبو عبدالله بن منده في «الإيمان» (١٢) أن هذه القصة وقعت في آخر عُمر الرسول ﷺ.

ومع طول هذه المدة ما بين بعثته ﷺ وما بين وقوع هذه القصة مع أنه ﷺ لم يزل منذ بعث وهو يبين الإسلام والإيمان ومع ذلك جاء السؤال عن هذه الأصول في آخر حياته تذكيراً للأمة بأهمية هذه الأصول ووجوب معرفتها والعمل بها.

قال عياض بن موسى رحمه الله تعالى: اشتمل هذا الحديث على جميع وظائف العبادات الظاهرة والباطنة من عقود الإيمان ابتداءً وحالاً ومآلاً ومن أعمال الجوارح ومن إخلاص السرائر والتحفظ من آفات الأعمال حتى أن علوم الشريعة كلها راجعة إليه ومتشعبة منه.

وقال القرطبي رحمه الله تعالى: هذا الحديث يصلح أن يقال له أم السنة لما تضمنه من جمل علم السنة. اهـ من «الفتح» **١٢٥/١**.

والأدلة في هذا المعنى كثيرة وما بقي إلا العمل وتدبر كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ ثم ما جاء عن المهاجرين والأنصار ومن تبعهم بإحسان من أهل العلم والفضل فقد أكثروا من التأليف في هذا المعنى وتجلية هذا الأمر. ولهذا يستحسن لطالب العلم أن يكثر النظر في «مجموع فتاوى» الإمام ابن تيمية و«الدرر السنية» فهي عظيمة النفع في هذا الباب وبخاصة المجلدات الأولى من هذين الكتابين.

وهذا الكتاب وهو: «**الصفدية**» بيَّن فيه أبو العباس بن تيمية الأصول الصحيحة التي جاءت في الكتاب والسنة ورد فيه على الفلاسفة وغيرهم من المنحرفين.

وكتب عبدالله بن عبدالرحمٰن آل سعد
١٤٢٣/١/٤هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلَّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ﴾[آل عمران: ١٠٢]، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ﴾[النساء: ١]، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ٧٠ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا ﴾[الأحزاب: ٧٠-٧١].

أما بعد:

فإن أصدق الحديث كتاب الله تعالى، وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وشرَّ الأُمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

قال الله تعالى: ﴿ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ ﴾[المائدة: ٣]. فالحمد لله الذي أكمل هذا الدِّين، وأتم علينا النعمة، وله المنة التَّامة والحكمة البالغة، فلم يبق بعد الكمال غاية تُراد، ولا حكم يوجَبُ، ولا فريضة تُزَاد، فالدين ما شرعه الله تعالى وبلَّغه الرسول ﷺ بأمر الله ووحيه، وكشف عن حقيقة أمره ونهيه، فحياته الإسلام، وخُلُقه القرآن، وتركنا على مثل البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعده إلا هالك.

فالواجب على المسلمين - إن أرادوا النجاة - اتباع الكتاب العظيم، واقتفاء آثار

النبي الكريم ﷺ في كل أمورهم، خاصة في قضايا العقيدة، وعدم ردّ شيء منهما أو تأويله، مع عدم الخوض في أمور الاعتقاد مما لا مجال للعقل البشري فيه من الأمور الغيبية، فإن المسلمين بتمسكهم بكتاب ربهم وسنة نبيهم ﷺ لن يضلوا بعد ذلك أبدًا، وعليهم بالرجوع إليهما عند الاختلاف، والاحتكام إليهما عند النزاع، تحقيقًا لقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾[النساء: ٥٩] وذلك حماية للأُمة من أن تتلاعب بها الأهواء والشبهات، أو تنساق وراء المغريات والشهوات.

وعلى هذا المنهج الصحيح سار سلفنا الصالح، وأوصوا به من بعدهم، ولم لا . . ؟! وفي هذا المنهج صيانة للعقل البشري من التمزق والانحراف والانحلال، وللمجتمع من الفرقة والضلال، بل لم تحدث الرزايا والمحن، ولم تُصب الأُمة بالبلايا والإحن، إلا عندما انحرفت عن هذا المنهج القويم السوي، وأعرضت عن وحي الله عزَّ وجلَّ إلى منهج مصنوع بشري . . بعضه من مخلفات الفلسفة اليونانية الوثنية، وبعضه نتاج عقول منحرفة آسنة جاهلية . . فتفرَّقت الأُمة طوائف ومذاهب وشيعًا، لكل منها منهجه وطريقته وإمامه وأتباعه . . كل حزب بما لديهم فرحون . . وإنا لله وإنا إليه راجعون.

لكن الله تعالى ـ بحفظه لهذا الدين ـ قيَّض في كل فترة من فترات الضعف والانحراف؛ علماء عاملين مصلحين هم ورثة الأنبياء والمرسلين، ينفون عن دين الله عزَّ وجلَّ تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين، فيحرسون عقيدة الأُمة ويحفظونها، ويذبون عنها ويردون على من خالفها أو عارضها بشبهة أو شهوة. فجاهدوا باللسان والبنان والأركان، وصنفوا الكثير من المؤلفات التي تبين المعتقد الصحيح وتوضحه، مع الاستدلال بصحيح المنقول وصريح المعقول، وإزالة ما بينهما من خلاف موهوم، وحلّ تلك العقد التي عقدت حول أُمهات المسائل الاعتقادية، ودرء تلك الشبهات المزعومة، وقمع تلك الشهوات المذمومة.

ومن هؤلاء الأئمة الأعلام؛ العالم الفريد شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مفتي الفرق، قدوة الأُمة وأعجوبة الزمان، بحر العلوم وتُرجمان القرآن.

ما تكلم معه فاضل في فنٍّ من الفنون إلا حسب ذلك الفن فنه الذي تفرد به وتخصَّص فيه، من حيث أنه يراه عارفًا به متقنًا له متمكنًا منه؛ إن تكلم في التفسير فهو حامل رايته، أو أفتى في الفقه فهو مدرك غايته، أو ذاكر في الحديث فهو صاحب علمه وذو روايته، أو حاضر بالمِلَلِ والنِّحَل لم يُر أوسع علمًا ولا أرفع من درايته، وكان رَحِمَهُ ٱللَّهُ سيفًا مسلولاً على المخالفين، وغُصَّةً في حُلوق أهل الأهواء من المبتدعين، وإمامًا قائمًا ببيان الحق ونصرة الدين، فما يبغض ابن تيمية إلا جاهل أو صاحب هوى.

ومصنفات ابن تيمية أعلى قدرًا وأرفع منزلة من أن ينوَّه بها أو يشاد بذكرها، تفيض بالبحوث النادرة والاستدلالات الباهرة من كتاب الله تعالى، ومن سنة رسول الله ﷺ، ومن أقوال العلماء في كل فنٍّ وفي كل مذهب، ومن قواعد الأُصوليين، وكل ذلك في عبارة ناصعة واضحة، وبيان أنيق رصين، وذلك لما وهبه الله تعالى من قوة العارضة وسعة الاطلاع ومتانة الحافظة والقدرة على البيان عما يريد في طلاقة وفصاحة، ثم ما حباه بعد ذلك من الجلادة والصبر والجد والدأب، ومن حب العلم والرغبة في إفادته، والاستهانة بالصعاب في سبيل تحصيله وإعلامه للناس، ومن الحرص على دين الله والمبادرة إلى الاستجابة لداعي الله، والخوف من كتمان ما علمه الله. ثم ما رزقه الله له من حب الناس له ومنزلته لديهم والإقبال عليه وتفانيهم في ذلك، مما جعله يستقبل الشدائد ويتحمل المشاقّ بصدر رحب ونفس آمنة مطمئنة. من أجل ذلك كله كانت تَرِدُ عليه المسائل من مشارق الأرض ومغاربها، فما أن يرد عليه السؤال حتى يعكف على الرد عليه، فيخرج برسالة فذَّة محيطة بأطراف الموضوع، في استيعاب شامل واستدلال كامل، وإبانة تبهر عقول ذوي الألباب.

ومن مصنفاته القيِّمة: «**الرسالة الصفدية**» وسيأتي إن شاء الله الحديث عن موضوعها.

وقد رأينا الحاجة ماسَّة إلى إخراجها في طبعة تليق بأهميتها، فقمنا بخدمتها حتى جاءت على هذا النحو، في هذه الحلة القشيبة.

نسأل الله تعالى أن يجعلها خالصة لوجهه الكريم، وأن يتقبلها بقبول حسن، وأن ينفع بها، إنه سميع قريب، وهو نعم المولى ونعم النصير، والحمد لله رب العالمين.

وكتب

أبو عبد الله سَيِّد بن عباس الجليمي

أبو معاذ أيمن بن عارف الدمشقي

ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية

* **اسمه ونسبه:**

هو شيخ الإسلام، وعَلَم الأعلام، تقي الدين، أبو العباس، أحمد بن عبد الحليم ابن الشيخ الإمام شيخ الإسلام مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الخَضِر بن محمد بن الخضر بن علي بن عبد الله، الحَرَّاني، النميري، الدمشقي.

سبب تلقيبه بـ «ابن تيمية»:

هذه النسبة أُطلقت على جده الخضر بن محمد، أو جده الأعلى محمد بن الخضر، وفي سببها روايتان:

إحداهما: أن الخضر بن محمد، أو محمد بن الخضر ـ وهذا هو الأكثر ـ حج على درب تَيْماء[1]، فرأى جويرية تخرج من خباء، ولما رجع وجد امرأته قد وضعت جارية فلما رآها قال: يا تيمية، كأنه يشبهها بتلك الجويرية، فلقب بذلك.

الثانية: قيل: إن جده محمدًا كانت أُمه تُسمى تيمية، وكانت واعظة، فنُسب إليها، وعُرف بها.

* **مولده ونشأته:**

وُلد بحران يوم الاثنين عاشر ـ وقيل: الثاني عشر ـ من شهر ربيع الأول سنة إحدى وستين وست مائة.

---

(١) بليدة في أطراف الشام ووادي القرى، على طريق حاج الشام ودمشق. «معجم البلدان»: (٢/ ٦٧).

وقد نشأ شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ النشأة الأُولى بحران إلى أن بلغ سبع سنين، فأَغار التتار عليها ففرَّ أهلها منها، وكان منهم عائلة شيخ الإسلام، فقدم به أبوه إلى دمشق، فنشأ بها شيخ الإسلام أتم إنشاء وأزكاه، وأنبته الله أحسن النبات وأوفاه، وكانت مخايل النجابة عليه في صغره لائحة، ودلائل العناية فيه واضحة، ولِمَ لا ونشأته في بيت علم وفقه، فأبواه وأجداده وإخوانه وكثير من أعمامه كانوا من العلماء الفطاحل المشاهير، فمنهم جده الأعلى محمد بن الخضر، وأبوه عبد الحليم ابن محمد، وجده الأدنى عبد السلام بن عبد الله مجد الدين أبو البركات صاحب «المنتقى» و«المحرر» ففي هذه البيئة الصالحة نشأ ابن تيمية بين العبادة والتقوى، والعلم والورع والزهادة.

*** نهمته للعلم وتحصيله:**

انصرف شيخ الإسلام ـ منذ قدومه إلى دمشق ـ إلى طلب العلم وتحصيله، فحفظ القرآن الكريم صغيرًا، وأخذ في حفظ وتعلم الحديث واللغة والخط والحساب، ومن عجائب ما حكي عن سرعة حفظه وهو صغير ما حكاه ابن عبد الهادي في «العقود الدرية» قال: «اتفق أن بعض مشايخ حلب قدم إلى دمشق، وقال: سمعت في البلاد بصبي يقال له: أحمد ابن تيمية، وأنه سريع الحفظ، وقد جئت قاصدًا لعلِّي أراه، فقال له خياطٌ: هذه طريق كُتَّابه، وهو إلى الآن ما جاء، فاقعد عندنا الساعة يجيء يعبر علينا ذاهبًا إلى الكُتَّاب، فجلس الحلبي قليلاً، فمر صبيان، فقال الخياط للحلبي: هذاك الصبي الذي معه اللوح الكبير هو أحمد ابن تيمية، فناداه الشيخ، فجاء إليه، فتناول الشيخ اللوح، فنظر فيه، ثم قال: يا ولدي امسح هذا حتى أُملي عليك شيئًا تكتبه، ففعل، فأملى عليه متون الأحاديث أحد عشر أو ثلاثة عشر حديثًا، وقال له: اقرأ هذا، فلم يزد على تأمله مرة بعد كتابته إياه، ثم دفعه إليه، وقال: أسمعه علي، فقرأه عليه عرضًا كأحسن ما أنت سامع، فقال: يا ولدي امسح هذا، ففعل، فأملى عليه عدة أسانيد انتخبها، ثم قال: اقرأ هذا، فنظر فيه كما

فعل أول مرة، فقام الشيخ وهو يقول: إن عاش هذا الصبي ليكونن له شأن عظيم؛ فإن هذا لم يُرَ مثله»[1].

فلم يزل منذ إبان صغره مستغرق الأوقات في الجد والاجتهاد، ولقد سمع غير كتاب على غير ذي شيخ من ذوي الروايات الصحيحة العالية، أما دواوين الإسلام الكبار، كمسند الإمام أحمد، وصحيحي البخاري ومسلم وجامع الترمذي وسنن أبي داود والنسائي وابن ماجه والدارقطني، فإنه سمع كلا منها عدة مرات.

قال ابن عبد الهادي: «وشيوخه الذين سمع منهم أكثر من مائتي شيخ، وسمع مسند الإمام أحمد بن حنبل مرات، وسمع الكتب الستة الكبار والأجزاء، ومن مسموعاته معجم الطبراني الكبير، وعُني بالحديث، وقرأ ونسخ وانتقى، وتعلم الخط والحساب في المكتب، وحفظ القرآن وأقبل على الفقه، وقرأ في العربية، وأخذ بكامل كتاب سيبويه حتى فهمه، وبرع في النحو، وأقبل على التفسير إقبالاً كليًّا حتى حاز فيه قصب السبق، وأحكم أصول الفقه وغير ذلك. هذا كله وهو بعدُ ابن بضع عشرة سنة فانبهر الفضلاء من فرط ذكائه، وسيلان ذهنه، وقوة حافظته وسرعة إدراكه»[2].

قال الذهبي: «ما رأيته إلا ببطن كتاب»[3].

وقال ابن دقيق العيد: «لما اجتمعت بابن تيمية رأيت رجلاً العلوم كلها بين عينيه يأخذ منها ما يريد ويدع ما يريد»[4].

---

(١) «العقود الدرية»: ص٤، «المقصد الأرشد»: (١/ ١٣٥).

(٢) «العقود الدرية»: ص١٩.

(٣) «معجم الشيوخ» للذهبي: (١/ ٥٦).

(٤) «الرد الوافر» لابن ناصر الدين: ص١٠٧.

* **شيوخه:**

لقد بذل شيخ الإسلام غاية الجهد لطلب العلم وتحصيله من أبوابه، وسمع من خلق كثير، يربو عددهم أكثر من مئتي شيخ.

من هؤلاء الشيوخ:

* أبو العباس زين الدين أحمد بن عبد الدائم المقدسي (ت٦٦٨هـ).
* الإمام تقي الدين أبو محمد إسماعيل بن إبراهيم بن أبي اليسر التنوخي (ت٦٧٢هـ).
* القاضي شمس الدين أبو محمد عبد الله بن محمد بن عطاء الأذرعي الحنفي (ت٦٧٣هـ).
* شمس الدين أبو محمد عبد الرحمن بن قدامة المقدسي الجماعيلي الحنبلي (ت٦٨٢هـ).
* علي بن أحمد بن عبد الواحد السعدي المقدسي المعروف بابن البخاري (ت٦٩٠هـ).
* القاضي شمس الدين أحمد بن إبراهيم السروجي الحنفي، شارح الهداية (ت٧١٠هـ).

وغيرهم كثير.

* **تلاميذه:**

وبعد أن أخذ شيخ الإسلام قسطًا من العلم أَهَّله هذا القسط بعد ذلك أن يلقي دروسه، وكان أول درس له سنة (٦٨٣هـ)، وقد حضر هذا الدرس كبار علماء دمشق وفضلاؤها، منهم: القاضي بهاء الدين المزكي الشافعي، والشيخ تاج الدين الفزاري شيخ الشافعية، والشيخ زين الدين بن المرحل الشافعي، وزين الدين بن المنجَّى شيخ الحنابلة.

وقد وصف ابن كثير هذا الدرس قائلاً: «وكان درسًا هائلاً، وقد كتبه الشيخ تاج الدين الفزاري بخطه لكثرة فوائده وكثرة ما استحسنه الحاضرون، وقد أطنب الحاضرون في شكره على حداثة سنه وصغره، فإنه كان عمره إذ ذاك عشرين سنة وسنتين»[١].

---

(١) «البداية والنهاية»: (١٤/ ٢٠٢).

ومن هؤلاء التلاميذ :

* شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي، ثم الدمشقي، الفقيه الحنبلي، المفسر، النحوي، الأصولي، الشهير بـ «ابن قيم الجوزية».

قال الحافظ ابن حجر في تقريظه كتاب «الرد الوافر» لابن ناصر الدين: «لو لم يكن للشيخ تقي الدين ـ ابن تيمية ـ من المناقب إلا تلميذه الشهير شمس الدين ابن قيم الجوزية صاحب التصانيف النافعة السائرة، التي انتفع بها الموافق والمخالف، لكان غاية في الدلالة على عظم منزلته»[1].

* ومنهم أيضًا الإمام الحافظ علم الدين أبو محمد القاسم بن محمد بن البرزالي الشافعي (ت٧٣٩هـ).

* الحافظ الكبير، العالم العلامة، جمال الدين أبو الحجاج يوسف المزي (ت٧٤٢هـ) صاحب تهذيب الكمال، وتحفة الأشراف.

* الإمام الحافظ، العالم النحرير، مؤرخ الإسلام، شمس الدين أبو عبد الله محمد ابن أحمد بن عثمان الذهبي الشافعي (ت٧٤٨هـ).

وغير هؤلاء كثير.

* **مصنفاته:**

قال ابن عبد الهادي: «ولا أعلم أحدًا من متقدمي الأُمة ولا متأخريها جمع مثل ما جمع، ولا صنف نحو ما صنف، ولا قريبًا من ذلك، مع أن أكثر تصانيفه إنما أملاها من حفظه، وكثير منها صنفه في الحبس، وليس عنده ما يحتاج إليه من الكتب»[2].

وقال الذهبي: «وما أُبعِدُ أن تصانيفه إلى الآن تبلغ خمس مائة مجلدة»[3].

وقال أيضًا: «جمعت مصنفات شيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس أحمد ابن

---

(١) «الرد الوافر»: ص٢٣١.

(٢) «العقود الدرية»: ص٢٦.

(٣) «العقود الدرية»: ص٢٥.

تيمية فوجدتها ألف مصنف، ثم رأيت له مصنفات أُخر»[1].

١ ـ «الاستقامة»، طبع بمكتبة السنة.

٢ ـ «اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم»، طبع في مجلدين بتحقيق د. ناصر العقل.

٣ ـ «الإيمان»، طبع أكثر من طبعة.

٤ ـ «التدمرية»، طُبع، واختصره الشيخ محمد صالح العثيمين.

٥ ـ «تفسير سورة الإخلاص»، طُبع.

٦ ـ «تفسير سورة النور»، طُبع.

٧ ـ «الصفدية»، كتابنا هذا.

٨ ـ «قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة»، طبع.

٩ ـ «منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية»، طُبع في تسع مجلدات.

وقد جمعت مؤلفات كثيرة في «مجموع الفتاوى».

* **وفاة شيخ الإسلام:**

توفي معتقلاً مظلومًا بقلعة دمشق في ليلة الاثنين العشرين من شهر ذي القعدة سنة ثمان وعشرين وسبع مائة، وعمره سبع وستون سنة.

وقد غُسِّل وكُفِّن وأُخرج وصُلِّي عليه أولاً بالقلعة، ثم صُلِّي عليه بجامع دمشق عقب صلاة الظهر، ودُفن في ذلك اليوم، ورثاه كثير من الفضلاء بقصائد متعددة، وصُلِّي عليه صلاة الغائب في أرض مصر والشام والعراق واليمن وغيرها، ونُودي: الصلاة على ترجمان القرآن.

وشهد جنازته مئات الألوف، وحصل في الجنازة ضجيج وبكاء عظيم، وتضرع كثير، وكان وقتًا مشهودًا، وختمت له ختم كثيرة بالصالحية والبلد، وتردد

---

(١) «الرد الوافر»: ص٧٢.

الناس إلى قبره أيامًا كثيرة ليلاً ونهارًا، ورؤيت له منامات كثيرة حسنة، ورثاه جماعة بقصائد جمَّة، رحمه الله رحمة واسعة[1].

* * *

(١) «تذكرة الحفاظ»: (٤/ ١٤٩٦ ـ ١٤٩٧)، «ذيل العبر»: ص١٥٧ ـ ١٥٨، «تتمة المختصر»: (٢/ ٤٠٦ ـ ٤١٢)، «فوات الوفيات»: (١/ ٧٤ ـ ٨٠)، «الوافي بالوفيات»: (٧/ ١٥ ـ ٣٣)، «مرآة الجنان»: (٤/ ٢٧٧ ـ ٢٧٨)، «البداية والنهاية»: (١٤/ ١٣٥ ـ ١٣٩)، «ذيل طبقات الحنابلة»: (٢/ ٣٨٧ ـ ٤٠٨)، «الدرر الكامنة»: (١/ ١٥٤ ـ ١٧٠)، «المنهل الصافي»: (١/ ٣٣٦ ـ ٣٤٠)، «النجوم الزاهرة»: (٩/ ٢٧١ ـ ٢٧٢)، «طبقات الحفاظ»: (٥١٦ ـ ٥١٧)، «الدارس في تاريخ المدارس» (تنبيه الطالب): (١/ ٧٥ ـ ٧٧)، «طبقات المفسرين» للداودي: (١/ ٤٥ ـ ٤٩)، «شذرات الذهب»: (٦/ ٨٠ ـ ٨٦)، «البدر الطالع»: (١/ ٦٣ ـ ٧٢)، «التاج المكلل»: ص٤٢٠ ـ ٤٣١، «طبقات علماء المحدثين» لابن عبد الهادي الدمشقي: (٤/ ٢٧٩ ـ ٢٩٦)، «الكواكب الدُّرية في المجتهد ابن تيمية» و«الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية» كلاهما لمرعي بن يوسف الكرمي، رسالة قصيرة في فضل شيخ الإسلام لعبد الله بن حامد الشافعي، «حياة شيخ الإسلام ابن تيمية» للشيخ محمد بن بهجة البيطار، وغيرها من المصادر.

صحة نسبة الكتاب للمؤلف وتسميته

تضافرت الأدلة من المصادر التاريخية وغيرها على نسبة كتاب «الصفدية» لشيخ الإسلام ابن تيمية.

ونبدأ بالأوثق؛ وهو ما صرح به المؤلف نفسه في مصنفاته الأخرى باسم الكتاب، فقد أكثر من ذكر «الصفدية» في كتابه «الرد على المنطقيين»(١).

وذكر موضوع «الصفدية» مع عدم تصريحه باسمه في كتابه «درء تعارض العقل والنقل»(٢).

كما صرح باسم «الصفدية» ونسبته لابن تيمية غير واحد ممن ترجموا له، فقد ذكر في ترجمته كل من: الحافظ ابن عبد الهادي في «العقود الدرية»(٣)، والصفدي في «الوافي بالوفيات»(٤)، وابن رجب في «الذيل على طبقات الحنابلة»(٥)، وابن شاكر في كتاب «فوات الوفيات»(٦).

ويدل على صحة نسبة الكتاب لابن تيمية أيضًا بإحالته في «الصفدية» على كتابه «درء تعارض العقل والنقل»(٧).

---

(١) انظر: «الرد على المنطقيين»: ص٢٧٨، ٣٠١، ٣١٤، ٤٦٠، ٤٦١.

(٢) «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»: (٣/ ٢٠١) على هامش «منهاج السنة».

(٣) «العقود الدرية»: ص٣٧.

(٤) «الوافي بالوفيات»: (٧/ ٢٥).

(٥) «ذيل طبقات الحنابلة»: (٢/ ٤٠٣ ـ ٤٠٤).

(٦) «فوات الوفيات»: (١/ ٧٠).

(٧) انظر: «الصفدية» (١١٢ ـ ٢٠٨).

كما لا يخفى أسلوب ابن تيمية وآراؤه على كل قارىء لكتبه، فهو يجعله في اطمئنان تام إلى صحة ما دللنا عليه.

أما ما وقع في مقدمة المخطوط عند ذكر اسم شيخ الإسلام وتبديل كلمة «تيمية» بـ «صلاح» بعد محو الأولى، فهو مفتعل من بعضهم؛ لأن اسم ابن الصلاح يخالف المكتوب هنا فهو أبو عمرو تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان بن موسى الكردي الشهرزوري، أما ابن تيمية فهو أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، وهو الموافق لصدر المكتوب هنا.

أيضًا فقد ذكر المؤلف اسم «ابن الصلاح» في معرض عرض كلام العلماء في موضعين هنا[(١)].

أما عن سبب ذلك الكشط والتبديل فقد يكون حسدًا من بعض المبغضين لابن تيمية إذ رأى هذا الكتاب الماتع منسوبًا له، وقد يكون خوفًا من مطاردة الحكام لتلاميذ ابن تيمية ومصنفاته، فأراد حفظ الكتاب بعيدًا عن أيدي السلطة، وحرزًا لنفسه من بطش الباطشين.

* سبب تسمية الكتاب:

أما عن سبب تسمية هذا الجواب باسم «الصفدية»، فهي نسبة إلى صفد، قال ياقوت الحموي في «معجم البلدان»[(٢)]: صفد: مدينة في جبال عاملة المطلة على حمص بالشام، وهي من جبال لبنان.

إذن فالرسالة عبارة عن جواب لبعض أهل صفد، قال الصفدي[(٣)]: جواب في نقض قول الفلاسفة أن معجزات الأنبياء قوى نفسانية، مجلد كبير اهـ.

---

(١) انظر: «الصفدية»: ص٤٥.

(٢) «معجم البلدان»: (٣/ ٤١٢).

(٣) «الوافي بالوفيات»: (٧/ ٢٥).

ولعلك تلحظ أن تسمية الرسالة أشبهت كثيرًا من رسائل ابن تيمية التي كانت تسمى مضافة إلى البلدة التي يأتي منها السؤال، مثل: «الرسالة القبرسية»، «الرسالة البعلبكية»، «البغدادية»، «الإربلية»، «الحموية»، «التدمرية»، «المراكشية»، «المسائل الإسكندرية» . . . وهكذا.

* * *

موضوع الكتاب

حدد كثير من العلماء المترجمين لابن تيمية موضوع كتاب الصفدية كما سبق ذلك في صحة نسبة الكتاب لابن تيمية، فمنهم:

١ ـ ابن عبد الهادي رحمه الله قال: «وكتاب يعرف بالصفدية في الرد على الفلاسفة في قولهم: إن معجزات الأنبياء عليهم السلام قوى نفسانية، وفي إبطال قولهم بقدم العالم»[١].

٢ ـ وقال الصفدي رحمه الله: «جواب الرسالة الصفدية: جواب في نقض قول الفلاسفة: إن معجزات الأنبياء قوى نفسانية»[٢].

٣ ـ وقال ابن رجب رحمه الله: «الصفدية: جواب من قال: إن معجزات الأنبياء قوى نفسانية»[٣].

٤ ـ وقال ابن شاكر رحمه الله: «جواب الرسالة الصفدية: جواب في قول بعض الفلاسفة: إن معجزات الأنبياء عليهم السلام قوى نفسانية»[٤].

فقد أجمع هؤلاء العلماء أن موضوع الكتاب جواب عن سؤال من سأله عن قول الفلاسفة: إن معجزات الأنبياء قوى نفسانية، إلا أن ابن عبد الهادي زاد: «وفي إبطال قولهم بقدم العالم».

---

(١) «العقود الدرية»: ص٣٧.

(٢) «الوافي بالوفيات»: (٧/ ٢٥).

(٣) «الذيل على طبقات الحنابلة»: (٢/ ٤٠٣ـ٤٠٤).

(٤) «فوات الوفيات»: (١/ ٧٠).

والواقع أن السؤال كما يلي: «عن رجل مسلم يقول: إن معجزات الأنبياء قوى نفسانية أفتونا مأجورين»، فيجيب شيخ الإسلام عن هذا السؤال بجواب مجمل مختصر، ثم بعد ذلك يفصل في الجواب، ويذكر ممن أخذ القائل هذه المقالة، ثم يستطرد في الرد على الفلاسفة القائلين بها، ويبين شبههم وحججهم، ويفندها شبهة شبهة، وحجة حجة، ويختم الجواب عن هذا السؤال ص[٧٣/ أ] من المخطوط وهذا يشغل ثلث الكتاب فقط، ثم استطرد شيخ الإسلام يتكلم عن الفلاسفة وآرائهم ومذاهبهم إلى نهاية الكتاب.

فعلى هذا فالكتاب ينقسم إلى قسمين رئيسيين:

الأول: الرد على سؤال السائل، وهو يقع في ثلث الكتاب.

الثاني: استطرادات مختلفة في الكلام على الفلاسفة والرد على آرائهم ومذاهبهم، ويقع في ثلثي الكتاب الأخيرين.

فأما القسم الأول: فينقسم إلى فرعين:

الفرع الأول:

في بيان أصل هؤلاء الفلاسفة، وهو ما عناه شيخ الإسلام بقوله: «وأصل أمر هؤلاء أنهم لا يثبتون لصانع العالم مشيئة واختيارًا وقدرة بها يقدر على تغيير العالم وتحويله من حال إلى حال، بل وأئمتهم لا يثبتون علمه بتفاصيل أحوال العالم» انظر ص٥٣ من طبعتنا لهذا الكتاب.

ثم أخذ يبين شيخ الإسلام ما يقتضيه هذا القول من استلزامات، ويبين كيفية الرد عليها، ورد على قولهم بقدم العالم ونفي الصفات.

الفرع الثاني:

وهو الموضوع الأساسي لهذا الكتاب، وهو مناقشة قولهم: إن معجزات الأنبياء قوى نفسانية، وكلام الفلاسفة في النبوات. وبيَّن أن للنبوة عند الفلاسفة ثلاث خصائص، وكأن هذا القسم متمم للكتاب الآخر لشيخ الإسلام وهو كتاب

«النبوات»[1] في معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء.

ثم أشار شيخ الإسلام بعد ذلك إلى كلام ابن سينا في كتابه «الإشارات والتنبيهات» حيث ذكر أن خوارق العادات في العالم تنقسم إلى ثلاثة أنواع، وأنه لا فرق بين النبي والساحر، إلا أن نفس النبي زكية تأمر بالخير، ونفس الساحر خبيثة تأمر بالشر.

ثم انتقل بعد ذلك إلى مناقشة الخلاف بين المعتزلة وبعض المتكلمين من الأشاعرة في إنكارهم وجود قوى وطبائع في الأنفس والأجسام، واستطالة الفلاسفة على الأشاعرة بسبب ذلك، وانتهاز ابن رشد هذه الفرصة في الرد على الغزالي انتصارًا للفلاسفة.

ثم عقد بعد ذلك فصلاً في الرد عليهم ومناقشة أقوال ابن سينا، وسوقه للأدلة المبينة على أن الجن ليست قوى نفسانية وعلى أن الملائكة موجودة، وتكلم عن عظم أمرهم عن أمر الجن، وإثبات أن أفعال الملائكة والجن مخالفة لفعل النفوس الآدمية، وفي أثناء ذلك أبطل قول الفلاسفة في أن جبريل هو العقل الفعال.

ثم تعرض بعد ذلك بتفصيل رأي أهل السنة في إثبات قوى في نفوس الأنبياء يمتازون بها على غيرهم، وبيَّن أن أهل السنة يخالفون في رأيهم هذا الأشاعرة ثم أنهى هذا الفرع بملاحظات نبه عليها وهو قوله:

إن النبوة لا تنال باكتساب الإنسان كما تنال بذلك العلوم المكتسبة، وضلال بعض الصوفية في هذا الأمر وخروج بعضهم من الدين بقولهم: إن الخطاب الذي حصل لهم أفضل من الخطاب الذي حصل لبعض الأنبياء والرسل!

وأما القسم الثاني: فيتناول الكلام على الفلاسفة المسلمين أمثال ابن سينا

---

(١) انظر طبعة دار أضواء السلف، حيث إنها الطبعة الوحيدة الكاملة المحققة وأما غيرها فهي طبعة مبتورة ناقصة، وانظر المواضع التي تشابهت إلى حد كبير مع ما ذكره هنا شيخ الإسلام ابن تيمية في «الصفدية».

وغيره وعلى فلاسفة الصوفية أمثال ابن عربي وابن سبعين ومناقشته لنظرياتهم ومذاهبهم المختلفة ثم استطرد البحث في الكلام عن الفلاسفة اليونانيين وخص منهم أرسطو، وبين أن هؤلاء الفلاسفة يكثرون في الدول الجاهلية مثل دولة القرامطة، وأن قولهم بقدم العالم جعلهم أكثر ضلالاً من اليهود والنصارى.

ثم بعد ذلك تناول الكلام في بطلان استشهاد الفلاسفة بحديث «أول ما خلق الله العقل . . . إلخ»، ثم تكلم عن الصوفية القائلين بوحدة الوجود وبيان أنهم ألحدوا في أصول الإيمان الثلاثة، ورده عليهم في قولهم بتفضيل خاتم الأولياء على خاتم الرسل، وبين بعد ذلك مسألة علاقة العالم بالله سبحانه وأن الناس في بحثها ينقسمون على أربعة أقوال.

ثم تناول شيخ الإسلام فكرة وحدة الأديان عند بعض منحرفي الصوفية وبيان أنهم لا يفرقون بين المسلمين والنصارى واليهود.

وبيّن كيفية تأثر هؤلاء الصوفية أصحاب الوحدة بكلام أبي المعالي الجويني.

ثم عاد في الكلام على ابن عربي وابن سبعين وابن هود وهو من فلاسفة وحدة الوجود أيضًا، وبيانه أن أصل كل ضلال هو تأويل النصوص الشرعية تأويلاً فاسدًا، ثم أوضح حقيقة التأويل الصحيح والفرق بينه وبين الفاسد.

ثم ساق بعض الأبحاث المنطقية ومناقشته فيها لتقسيم الفلاسفة «الكلي» إلى ثلاثة أقسام، وربط هذا بالرد على الفلاسفة في آرائهم في صفات الله تعالى.

ثم عاد بعد ذلك إلى مناقشة طريقة ابن سينا في إثبات وحدة الوجود، وأثناء ذلك تعرض للرد على الفلاسفة في إنكارهم الحوادث التي لا أول لها، وقولهم بفناء العالم والرد عليهم في كلامهم على بدء خلق العالم.

ثم تناول البحث مسائل عديدة ولكنها مربوطة بالموضوع الأصلي وهو الرد على قول الفلاسفة بقدم العالم ثم ناقش زعم الفلاسفة في قولهم أن الدين اهتم بالحكمة العملية وأما الحكمة النظرية فإن الفلسفة تتفوق على الدين فيها.

ثم ناقش بعد ذلك رأي الفلاسفة في الفضائل الأربعة، وتعقبه لكلام أبي البركات هبة الله بن ملكا الذي يقول في كتاب له: أنّ النفس بعد مفارقة البدن تصير عقلاً ليس فيها طلب وإرادة.

وقد فند شيخ الإسلام هذا الكلام وبيَّن وجهة نظره في مذهبهم السعادة واللذة وغير ذلك في كثير من الموضوعات الهامة.

* * *

مخطوط الكتاب ووصفه

اعتمدنا في إخراجنا للكتاب على مخطوط وحيد نادر ـ فيما نعلم ـ ولكن شدَّ من أزره أنه كان لابن تيمية نفسه أو على الأقل لبعض تلامذته، إذ يوجد على حاشيته تعليقات بخط شيخ الإسلام، ولذا كانت أخطاء المخطوط قليلة جدًّا، لكن على حواشيه إلحاقات كثيرة، وبعضها ألحق في ورقات بعيدة عن الورقة التي فيها موضع اللحق أو التعليق.

وأصله في مكتبة سليم أغا باستنابول، وبياناته في المكتبة كالآتي:

قسم: برتف باشا رقم المخطوط: ٣٥٨

عدد الصفحات: ٢١٢ مقاس: ٢٦ × ٣٦

وقد كتب في منتصف الصفحة الأولى:

قاعدة في تحقيق الرسالة

وإبطال قول أهل الزيغ والضلالة

تسما الصفدية

وكتب تحتها بخط نسخي كبير واضح منقوط ومشكول أحيانًا ما نصه: «تصنيف شيخ الإسلام والمسلمين، والقائم ببيان الحق ونصرة الدين، الداعي إلى كتاب الله وسنة رسوله، الباذل نفسه في ابتغاء مرضاة الله والجهاد في سبيله، الذاب عن حريم السنة، الصابر على المحنة، المؤيد بالحجة والبرهان، القامع أهل الزيغ والطغيان، والنور الذي أظهره الله عزَّ وجلَّ في ليل الشبهات والظنون، فكشف به تمويه المموهين، وزخرفة المبطلين، وأبان به معالم دينه القويم، وفتح به باب الصراط

المستقيم، فجعله منارًا لأهل العلم والإيمان، ومعلمًا لأولي الشهود والعرفان، وأحيا به التوحيد ما كان دارسًا، وأضحك به من الدين ما كان عابسًا، حتى انفتح من القلوب مقفلها، وزاحت عن النفوس عللها، وظهرت به بشارة رسول رب العالمين بقوله: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين» إمام العلماء، وأحد ورثة الأنبياء، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله ابن تيمية الحنبلي».

وفي يمين أعلى الصفحة كتب عبارة: الله حي، وأسفلها: من كتب . . . بن رستم بن أحمد، وأسفلها: الشرواني، وفي أعلى وسط الصفحة: الله حي، وأسفله: من كتب الفقير كاتب زاده محمد رفيع، وأسفله: سراطباي خاصة، وبجانب ذلك مباشرة توقيع، أعلاه: ا وهو رقم الصفحة في المخطوط، وأسفله: ٣٥٨، وهو رقم المخطوط بالمكتبة، وفي أقصى اليسار داخل رسم: عبد الباقي عارف عفي . . .، وأسفله تجاه اليمين: في نوبة محمد الدريدي، عفي عنه، في سطرين، وأسفله تجاه اليمين أعاد ما كتبه في أعلى وسط الصفحة، وفي يمين عنوان المخطوط خاتم المكتبة داخله هلال وفوقه نجم، وعلى اليسار عبارة: فقير محمد . . .، عفي عنه، وأتى على هذه العبارة خاتم مستعرضًا عليه بيانات المخطوط ويبدو أنه عربي وإن كان مكتوبًا بالأحرف اللاتينية، فمكتوب فيه مثلاً .Kisim No (قسم رقم) وآخره: .Tasnif No (تصنيف رقم)، وأسفل ذلك كلام أكلته الرطوبة، وفي أسفل الصفحة ثلاث عبارات مختلفة كل منها في عدة أسطر، الأولى في أقصى اليمين: من كتب، عمر بن محمد المارديني[1]، عفا الله عنهما، والكتابة المغلقة التي على الهامش كتابة المؤلف، رحمة الله عليه.

---

(١) هو عمر بن محمد المارديني، الملقب بشوقي، فقيه، عروضي، شاعر، من آثاره: «شرح الكافي» في العروض، «الفتاوى»، و«ديوان شعر».
انظر: «هدية العارفين»: (١/ ٨٠٢)، «معجم المؤلفين»: (٢/ ٥٧٨).

وفي الوسط: الشيخ تقي الدين أبو العباس ابن تيمية الحنبلي، كان من أعلم المتأخرين بمذاهب الفرق وشطاح الصوفية، وإن كان قد شذ في مسائل معروفة، فله في غيرها تحقيق مقبول ومحل في العلم غير مجهول، من كشف الغطاء في الباب الأول لابن الأهدل اليمني الصوفي الشافعي[1].

وبجانبه كتب: نظر فيه الفقير أبو الصدق الحنبلي، ابن الذباح الصالحي في يوم الأحد حادي عشر من ربيع الأول ٩٤٩، بجامع . . . خارج باب . . .

هذا، والمخطوط يعد نسخة جيدة، وخطها خط نسخ واضح منقوط، عدد الأسطر فيها نحو عشرين سطرًا، وعدد كلمات السطر الواحد نحو خمسة عشر كلمة.

والمخطوط مقسم إلى كراسات، كل كراسة مكونة من عشر ورقات في أكثر الكتاب من أوله، وتوجد إشارة على رأس كل كراس في أعلى الصفحة، فيكتب: ثالث ـ رابع ـ هكذا.

وقد حدث اضطراب في بعض صفحات المخطوط، حيث أشار إلى أن تكملة الكتاب في مكان آخر، وقد أشرنا إلى هذا في هامش الكتاب.

ويمتاز هذا المخطوط بندرة الأخطاء، مع المقابلة الجيدة، ويوجد مواضع كثيرة فيها عبارة: «بلغ»، «بلغ مقابلة»، ومما زاده حسنًا وجمالاً إلحاقات وتعليقات ابن تيمية بخطه في مواضع كثيرة نبهنا عليها في الهامش.

---

(١) هو حسين بن عبد الرحمن بن محمد، الحسيني العلوي الهاشمي بدر الدين أبو محمد ـ والأهدل أحد جدوده ـ مفتي الديار اليمانية، وأحد علمائها المتقنين، من تصانيفه: «كشف الغطاء عن حقائق التوحيد وعقائد الموحدين».

انظر ترجمته في: «الضوء اللامع»: (٣/ ١٤٥)، «البدر الطالع»: (١/ ٣١٨)، «الأعلام» للزركلي: (٢/ ٢٤٠).

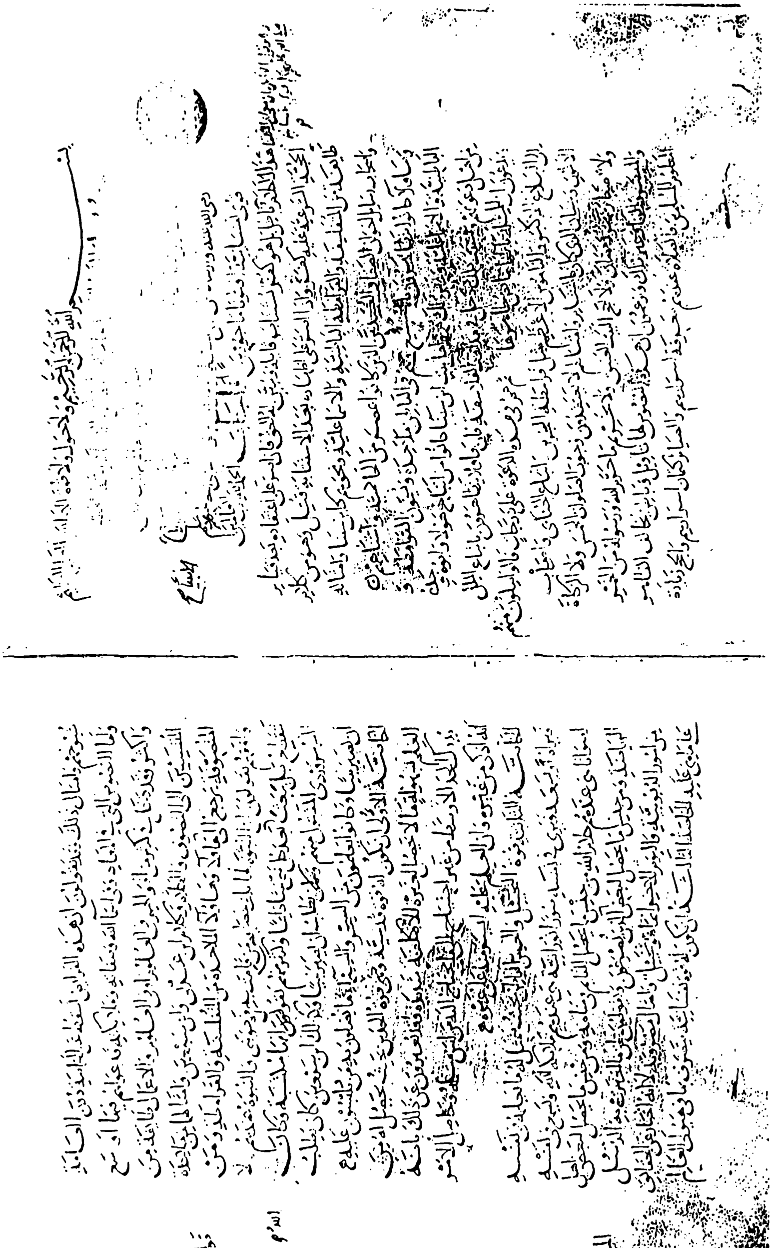


٢٥٨

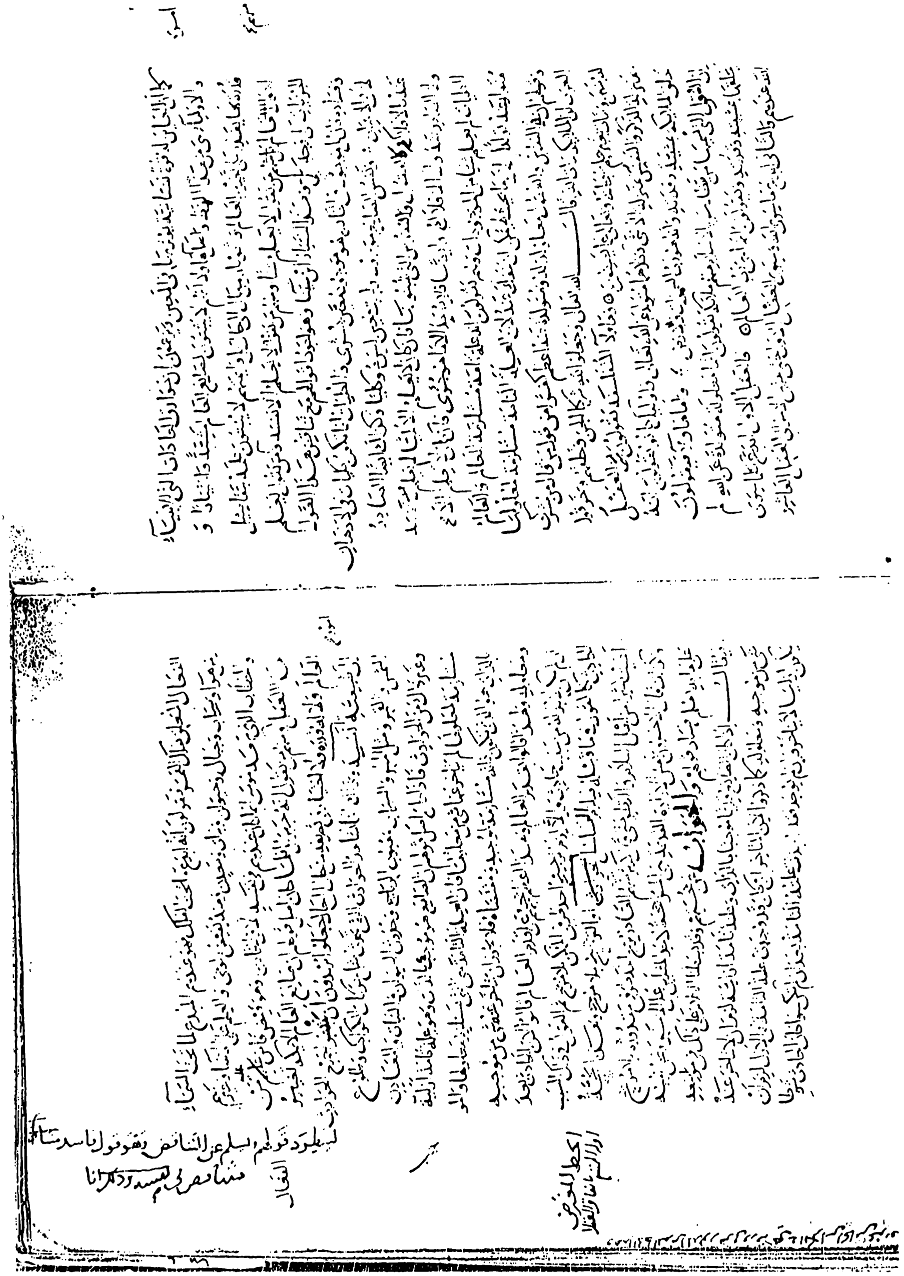
قاعدة في تحقيق الرسالة
وإبطال قول أهل الزيغ والضلالة

تصنيف شيخ الإسلام والمسلمين والقائم ببيان الحق ونصرة الدين
الداعي إلى كتاب الله وسنة رسوله الباذل نفسه في ابتغاء مرضاة الله
والجهاد في سبيله الذاب عن حريم السنة الصابر على المحنة المؤيد
بالحجة والبرهان القامع أهل الزيغ والطغيان والنور الذي أظهره الله
عز وجل في ليل الشبهات والظنون وكشف به تمويه المموهين
وزخرفة المبطلين وأبان به معالم دينه القويم وفتح به باب الصراط
المستقيم فجعله منارًا لأهل العلم والإيمان وعلمًا لأولي الشهود والعرفان
وأحيى به من التوحيد ما كان دارسًا وأصلح به من الدين ما كان عابسًا حتى
انفتح من القلوب مقفلها وزاحت عن النفوس عللها وظهرت به بشارة
رسول رب العالمين بقوله يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه
تحريف الغالين وانتحال المبطلين شيخ إمام العلماء وأعجوبة الأنام أبو العباس
أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله
ابن تيمية الحنبلي

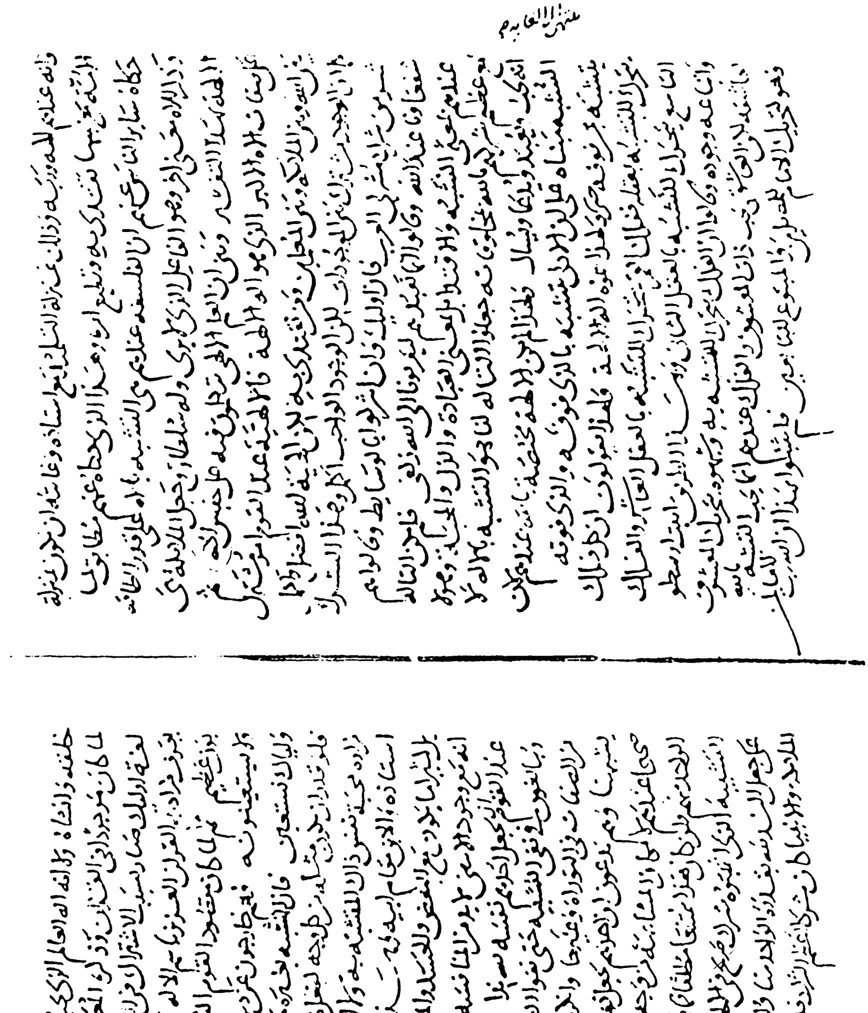
صورة لغلاف المخطوط الأصل



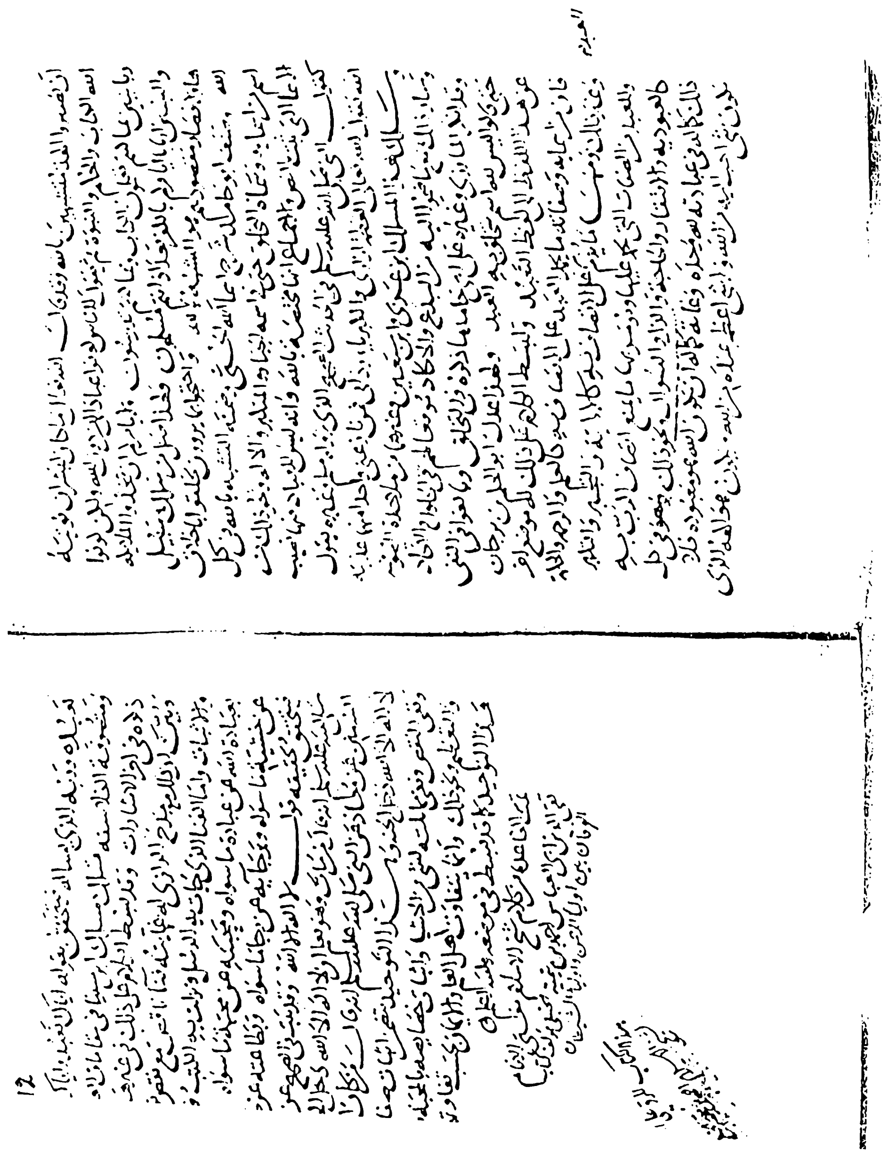
صورة للصفحة الأولى من المخطوط



صورة للصفحة الثانية من المخطوط



صورة للصفحة قبل الأخيرة من المخطوط



صورة للصفحة الأخيرة من المخطوط

أهمية هذه الطبعة وفرائدها

إن الله عزَّ وجلَّ قيَّض لهذه الأُمة من يحفظ عليها تراثها الذاخر بالمجهود العلمي الذي لا تجده عند الأُمم من قبلنا، فقيَّض علماء أجلاء وطلبة علم نبلاء، بذلوا كل ما في وسعهم للحفاظ على هذا التراث من تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، ورسموا لمن خلفهم طريق الحفاظ على هذا التراث، وبينوا لهم علاماته ومزالقه. فكان من هؤلاء العلماء الدكتور محمد رشاد سالم حيث بذل مجهودًا طيبًا في إخراج كتب شيخ الإسلام ابن تيمية، خاصة تلك الكتب التي تمتاز برصانة الإسلوب، ومتانة الألفاظ، وصعوبة الكلمات.

ولقد سبق أن طبع هذا الكتاب طبعة وحيدة (وباقي الطبعات التي صدرت بعد ذلك مصوّرة عنها) بتحقيق العلامة الدكتور محمد رشاد سالم وقد طبعت في مجلدين.

والحق يقال أن الدكتور محمد رشاد سالم رَحِمَهُ اللَّهُ رحمة واسعة قد بذل فيها جهدًا كبيرًا ملموسًا ـ نسأل الله تبارك وتعالى أن يجعله في ميزان حسناته ـ ويكفيه فضل السبق في طباعة هذه الرسالة القيمة والتي قد استفدنا منها في عدة مواضع، غير أنه قد حدث في هذه الطبعة سالفة الذكر بعض الأخطاء[1] والتصحيفات والسقط والكلمات غير المقروءة وهي كثيرة جدًّا سنذكر أمثلة منها حتى لا نطيل بالاستقصاء، وإننا إذ نذكر بعض هذه المواضع إنما نذكرها نصيحة لإخواننا وما تقتضيه الأمانة العلمية، ولا يقدح هذا في فضيلة الدكتور محمد رشاد سالم رَحِمَهُ اللَّهُ إذ لا يسلم عمل يخرج إلى النور لأول مرة من هذا الأمر، ورحم الله العماد الأصبهاني إذ يقول: «إني رأيت أنه لا يكتب أحد كتابًا في يومه إلا قال في غده: لو غُيِّرَ هذا لكان أحسن، ولو زيد هذا لكان يستحسن،

---

(١) وقد اعتذر المحقق ـ رحمه الله ـ مسبقًا بوقوع بعض الأخطاء في طبعته، ويعزو سبب ذلك للطبع بطريقة اللينوتيب. انظر: (١/ ٣٩) الطبعة الأولى.

ولو قُدِّمَ هذا لكان أفضل، ولو تُرِكَ هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العِبَرِ، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر» اهـ.

كما وقع قصور في تخريج الأحاديث والآثار، والحكم عليها بما تقتضيه القواعد العلمية، والناظر في طبعتنا هذه والطبعة السابقة يتضح له بجلاء الفارق في تخريج الأحاديث والآثار والحكم عليها حسب درجتها صحة وضعفًا.

وهذه الأخطاء التي في طبعة الدكتور محمد رشاد سالم بعضها أخطاء طباعة، وبعضها من تصوير المخطوط، وبعضها لم يستطع الدكتور قراءتها، وإليك بعض أمثلة من هذه الأخطاء:

- **أمثلة لها تأثير في تغير المعنى وفساده يناقض المقصود:**

١ ـ في (ص٧٨) سطر (١٣): «وقيل: ثبت أن هذه الاستعدادات المتعاقبة والحوادث الفائضة بسببها»، في طبعة الدكتور (١/ ٣٩، سطر ٣): وقول الأرموي أنه يجوز عندهم حدوث الشرائط والمعدات الفائضة بسببها»، وهذا السطر المكتوب عند الدكتور كتب أيضًا بعده في سطر (٧).

٢ ـ في طبعة الدكتور (١/ ٣٩، سطر ٢٠، ٢١): «ولم يثبت أنه مؤثر تام لغيرها، فبطلت حجتهم، فلم يبق معهم ما يثبت علة تامة في الأزل»، وهذا الكلام غير موجود في المخطوط [١٠/أ].

٣ ـ في (ص١٠٢) من سطر (١١) كلام في طبعتنا، لم يستطع الدكتور قراءته لوجود ورقة ملصقة عليها (١/ ٦٧، سطر ١١)، وهو واضح عندنا.

٤ ـ في (ص١٠٥) سطر (١٤): «يقتضي بأنه مقدوره»، لم يستطع الدكتور قراءتها (١/ ٧١، سطر ٨)، فأثبت: «يقتضي انقضاء مدة».

٥ ـ في (ص١٠٦) سطر (١٠): «وهم لا يجعلون شرط التأثير سابقًا»، أثبتها الدكتور (١/ ٧٢، سطر ٨): «وهؤلاء يجعلون»، وفي نفس (ص١٠٦) سطر (١٤): «لا أن كل حادث مسبوق»، في طبعة الدكتور (١/ ٧٢، سطر ١٤): «إلا أن كل حادث . . .».

٦ ـ في (ص١٢٢) سطر (٧): «والكمال أمور وجودية»، غير مثبتة في طبعة الدكتور (١/ ٩١، سطر ٨).

٧ ـ في (ص١٦٩) سطر (٧): «فإنه لا يكون إلا حادثًا لا لامتناع دوام الحوادث»، في طبعة الدكتور: «إلا حادثًا بها لامتناع . . .» (١/ ١٤٧، سطر ١٥).

٨ ـ في (ص١٧٤) سطر (١١) آخر كلمة فيه: «مكتسب»، في طبعة الدكتور (١/ ١٥٢، سطر ٦) مكانها: «وليس».

٩ ـ في (ص١٩٧) سطر (٥): «وكذلك شفاء المريض والزلزلة والخسف، وإن كان قد يحصل بأسباب غير معتادة . .»، في طبعة الدكتور (١/ ١٨١، سطر ٢٠، ٢١): «وكذلك شفاء المريض وحدوث الخسف والهلاك يحصل بأسباب معتادة».

١٠ ـ في (ص٢١٥) السطر الأخير: «والشفاعة عندهم ليس معناها دعاء الله وسؤاله كما هو مذهب المسلمين»، في طبعة الدكتور (١/ ٢٠٩، سطر ١١) بدل «سؤاله»: «ورسوله».

١١ ـ في (ص٢٩٠) سطر (١٤): «ولا ينكرون التأويل الذي هو تفسير الكلام بما يبين مراد المتكلم، كما لا ينكرون ترجمة الكلام»، في طبعة الدكتور (١/ ٢٩١، سطر ٢١): «ولا ينكرون ترجمة الكلام»، وأسقط الجملة الأولى.

١٢ ـ في (ص٢٩٧) سطر (٥): «وذاك يناقض الوجود دون العدم»، في طبعة الدكتور (١/ ٢٩٩، سطر ١٨): «العدم دون الوجود»، وهي هكذا في المخطوط، لكن كتب فوقها «م م»، أي: تقدم كلمة الوجود وتأخر كلمة العدم، ولم ينتبه الدكتور لها.

١٣ ـ في (ص٢٩٨) سطر (٦): «وهؤلاء يرفعون جميع الأمور الثبوتية»، زاد الدكتور حرف «لا» في (١/ ٣٠٠، سطر ٩)، فأصبحت الجملة هكذا: «وهؤلاء لا يرفعون جميع الأمور الثبوتية»، والجملة بعدها تدل على أن الصواب حذف «لا».

١٤ ـ في (ص٣٠٢) سطر (٢، ٣): «فهو موجود في الذهن بحسب ما يناسب الذهن، وموجود في الخارج بحسب ما يناسب الخارج»، في طبعة الدكتور (١/ ٣٠٥، سطر ١٣، ١٤) أسقط كلمات، فأصبحت الجملة مختلة: «فهو موجود في الذهن بحسب ما يناسب الخارج».

١٥ ـ في (ص٣٠٢) سطر (١١، ١٢): «وهذا من فساد تصور الرازي بالمثال»، كتبت في طبعة الدكتور (١/ ٣٠٦، سطر ١١): «ولولا إدراكها وتصور المراد ما كانت»، وكتب على «ولولا إدراكها» عليها هامش أنه لم يستطع قراءتها.

١٦ ـ في (ص٤٠٢) سطر (١٧): «فيه»، وفي المطبوع (٢/ ١٢٧، سطر ١٥): «منه».

١٧ ـ في (ص٤١٠) سطر (١٢): «بأنوار»، وفي المطبوع (٢/ ١٣٧، سطر ١٣): «بأمور».

١٨ ـ في (ص٤٦٩) سطر (٢): «أن»، وسقطت هذه الكلمة من المطبوع (٢/ ٢١١، سطر ٣).

١٩ ـ في (ص٤٦٩) سطر (١٤): «بدون»، وفي المطبوع (٢/ ٢١١، سطر ٢): «مع جميع».

٢٠ ـ في (ص٤٧٣) سطر (١): «اشتركا»، وفي المطبوع (٢/ ٢١٥، سطر ١٦): «اشترطا».

٢١ ـ في (ص٤٧٧) سطر (١٣): «ليست صفة لغيرها فلابد من إثبات ذات قائمة بنفسها»، وقد سقطت هذه العبارة من المطبوع: (٢/ ٢٢١، سطر ١).

٢٢ ـ في (ص٤٨٠) سطر (١١): «تجدد»، وفي المطبوع (٢/ ٢٢٣، سطر ١٨): «تجرد».

٢٣ ـ في (ص٤٨٤) سطر (٧): «التوحيد القولي العلمي»، وفي المطبوع (٢/ ٢٢٨، سطر ١٣): «القولي العلمي».

٢٤ ـ في (ص٤٨٥) السطر الأخير: «الخارج»، وفي المطبوع (٢/ ٢٣٠، سطر ١٠): «الأذهان».

٢٥ ـ في (ص٤٨٨) سطر (١٥): «الإحساس»، وفي المطبوع (٢/ ٢٣٣، سطر ١٨): «الإحسان».

٢٦ ـ في (ص٤٨٩) السطر الأخير: «بخلاف الفلاسفة والمتصوفة المتفلسفة»، وفي المطبوع (٢/ ٢٣٥، سطر ١٠): «بخلاف الفلاسفة والمتصوفة والمتفلسفة».

٢٧ ـ في (ص٤٩٢) سطر (٥): «المشخصة»، وفي المطبوع (٢/ ٢٣٧، سطر ٩): «الشخصية».

٢٨ ـ في (ص٤٩٢) سطر (٩): «الخارجية»، وفي المطبوع (٢/ ٢٣٧، سطر ١٣): «الخارجة».

٢٩ ـ في (ص٤٩٣) سطر (١): «بالعذاب المنفصل المشاهد»، وفي المطبوع (٢/ ٢٣٨، سطر ٩): «بالعذاب المنفصل والمشاهد».

٣٠ ـ في (ص٥٠٤) سطر (١٠): «الحكمة»، وفي المطبوع (٢/ ٢٤٩، سطر ١٦): «الحكة».

٣١ ـ في (ص٥٣١) سطر (١١): «الحدود»، وفي المطبوع (٢/ ٢٨٠، سطر ١٦): «الحدوث».

٣٢ ـ في (ص٥٣١) سطر (١٩): «خارج منها»، وفي المطبوع (٢/ ٢٨١، سطر ٢): «خارج عنها».

٣٣ ـ في (ص٥٣٣) سطر (١٢): «مسمى»، وفي المطبوع (٢/ ٢٨٣، سطر ١): «قسمي».

٣٤ ـ في (ص٥٣٣) سطر (١٤): «لأنها»، وفي المطبوع: (٢/ ٢٨٣، سطر ٣): «لأنهم».

٣٥ ـ في (ص٥٣٩) السطر الأخير: «كان الشفيع شريكًا له في الفعل»، وفي المطبوع (٢/ ٢٩١، سطر ٨): «كان الشفيع شريكًا له في العقل».

٣٦ ـ في (ص٥٤٤) سطر (١٠): «حقيقة هي على ما في . . .»، وفي المطبوع (٢/ ٢٩٦، سطر ١٦): «حقيقة هي علمها في . . .».

٣٧ ـ في (ص٥٥٢) سطر (٢): «الشريعة الواحدة للنبي الواحد»، وفي المطبوع (٢/ ٣٠٧، سطر ١٢): «الشريعة الواحدة للشيء الواحد».

٣٨ ـ في (ص٥٦٢) سطر (٨): «لازمًا لا ينقض»، وفي المطبوع (٢/ ٣٢٠، سطر ٧): «لازمًا لا ينقص».

٣٩ ـ في (ص٥٦٧) سطر (٥): «فهم من أهل الجاهلية»، وفي المطبوع (٢/ ٣٢٦، سطر ٦)، سقطت كلمة «أهل».

- **كلمات ساقطة أو قرئت خطأ ليس لها تأثير في الكلام:**

١ ـ في (ص٤٩) سطر (٢) من طبعتنا هذه قال: «ويسمون القرامطة والباطنية والإسماعيلية وغير ذلك»، سقطت من مطبوعة الدكتور «الإسماعيلية». انظر: (١/ ٢، سطر ٥).

٢ ـ في (ص٦٢) سطر (١٥) قال: «فعلم أن المحدث للحوادث المتسلسلة ليس علة تامة»، سقطت من مطبوعة الدكتور «المتسلسلة»: (١/ ٢٠، سطر ١٢).

٣ ـ في (ص٧٣) سطر (١٢ ـ ١٣) قال: «في الجواب الذي سماه الباهر» سقطت من مطبوعة الدكتور «الذي سماه». انظر: (١/ ٣٣، سطر ١٥ ـ ١٦).

٤ ـ في (ص١٠٧) سطر (١٩): «إن الواجب بذاته ليس له صفة ثبوتية» زاد الدكتور (١/ ٧٤، سطر ١) «بسيط» بعد «بذاته»، وليست في المخطوط.

٥ ـ في (ص١٠٨) سطر (١٣): «بالدليل القطعي العقلي»، سقط من طبعة الدكتور (١/ ٧٤، سطر ١٩) «القطعي»، وحذفه هو الصواب كما كتبنا في الهامش.

٦ ـ في (ص١١٥) آخر سطر: «العلل مع حدوث المعلولات»، في طبعة الدكتور (١/ ٨٣) آخر كلمة: «المعلومات»، ولعله خطأ مطبعي.

٧ ـ في (ص١٣٠) سطر (٧): «من خصائص المخلوقين» عند الدكتور (١/ ١٠٠، سطر ٦): «المخلوق».

٨ ـ في (ص١٣١) سطر (٢): «أنهما يشتبهان»، عند الدكتور (١/ ١٠٠، سطر ١٤): «يتشابهان».

٩ ـ في (ص١٦٣) سطر (٢): «ولا يورد على ذلك مؤمن»، عند الدكتور صوب: «يردُّ على ذلك مؤمن» (١/ ١٤١، سطر ٢)، وما في المخطوط صواب أيضًا.

١٠ ـ في (ص١٦٨) سطر (١١): «ومن سلك الطرق النبوية السلفية»، وفي طبعة الدكتور (١/ ١٤٧، سطر ٢): «النبوية السامية».

١١ ـ في (ص١٨٨) سطر (٩): «وإن كان ما يشاؤه ويخلقه يخلقه بأسباب» في طبعة الدكتور (١/ ١٧١، سطر ٦) حذف إحدى كلمتي يخلقه وأبقى الأخرى؛ ظنًّا منه أنها زائدة.

١٢ ـ في (ص٢٠٣) سطر (١): «لكثير من الإنس»، في طبعة الدكتور (١/ ١٨٩، سطر ١٢): «لكثير من الكهان».

١٣ ـ في (ص٢٩٤) سطر (١١): «فأنتم تبنون أمركم»، في طبعة الدكتور (١/ ٢٩٦، سطر ٩): «فأنتم تثبتون أمركم».

١٤ ـ في (ص١٨٥) سطر (٨): «قرر»، وفي المطبوع (١/ ١٦٧، سطر٩): «قدر».

١٥ ـ في (ص٤٠٠) سطر (٨): «أمر»، وفي المطبوع (٢/ ١٢٤، سطر ١٤): «أثر».

١٦ ـ في (ص٤٦٥) سطر (١٠): «إلا بحركته ولا قوام لحركته»، وفي المطبوع (٢/ ٢٠٧، سطر ٢) سقطت هذه العبارة.

١٧ ـ في (ص٤٦٧) سطر (١٤): «صادرة عنه»، وفي المطبوع (٢/ ٢٠٩، سطر ١٠): «حادثة».

١٨ ـ في (ص٤٦٨) سطر (٣): «حينئذ»، وفي المطبوع: (٢/ ٢١٠، سطر٣) كتب: «هنا».

١٩ ـ في (ص٤٦٨) سطر (٣): «فعل»، وسقطت هذه الكلمة في المطبوع: (٢/ ٢١٠، سطر٣).

٢٠ ـ في (ص٤٦٨) سطر (٨): «بما»، وفي المطبوع (٢/ ٢١٠، سطر ٨) كتب: «ما».

٢١ ـ في (ص٤٦٨) سطر (٩): «على غيرها»، وفي المطبوع (٢/ ٢١٠، سطر ٩): «عليه».

٢٢ ـ في (ص٤٦٩) سطر (١): «من»، وسقطت من المطبوع: (٢/ ٢١١، سطر ٣).

٢٣ ـ في (ص٤٦٩) سطر (٢): «كان»، وفي المطبوع (٢/ ٢١١، سطر ٣): «فإن».

٢٤ ـ في (ص٤٦٩) سطر (١٠): «مؤثرًا»، وسقطت من المطبوع: (٢/ ٢١١، سطر ١٢).

٢٥ ـ في (ص٤٧٠) سطر (٥): «قلتم»، وفي المطبوع (٢/ ٢١٢، سطر ٨): «وقلتم».

٢٦ ـ في (ص٤٧٠) سطر (١٦): «المغيرة»، وفي المطبوع (٢/ ٢١٣، سطر ٢): «المتغيرة».

٢٧ ـ في (ص٤٧٤) سطر (١٧): «إن»، وسقطت من المطبوع: (٢/ ٢١٧، سطر ١٦).

٢٨ ـ في (ص٤٨٣) سطر (٢٢): «المثبتين»، وفي المطبوع (٢/ ٢٢٨، سطر ٦): «المثبتن».

٢٩ ـ في (ص٤٩٣) سطر (١٣): «فأظهرت للناس من التخييلات والتمثيلات»، وفي المطبوع (٢/ ٢٣٩، سطر ١): «فأظهرت للناس من التمثيلات . . .» بإسقاط التخييلات.

٣٠ ـ في (ص٤٩٥) سطر (٦): «الموجود»، وفي المطبوع (٢/ ٢٤١، سطر ١، ٢): «الوجود».

٣١ ـ في (ص٤٩٨) سطر (٢، ٣): «في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة لما قال»، وهذه العبارة سقطت من المطبوع: (٢/ ٢٤٤، سطر ١٧).

٣٢ ـ في (ص٥٠٢) السطر الأخير: «بشيئين»، وفي المطبوع (٢/ ٢٤٨، سطر ٤): «بشرطين».

٣٣ ـ في (ص٥٠٤) سطر (٣): «سلطانه»، وقد سقطت من المطبوع: (٢/ ٢٤٩، سطر ٩).

٣٤ ـ في (ص٥٠٤) سطر (١٨): «أن ما ذكروه عام»، وفي المطبوع (٢/ ٢٥٠، سطر ٦): «أن ما ذكروه كأمر».

٣٥ ـ في (ص٥٠٨) سطر (٢): «وهو بالفعل»، وفي المطبوع (٢/ ٢٥٤، سطر٣): «وهذا بالفعل».

٣٦ ـ في (ص٥١٢) سطر (١٥): «وأنها»، وفي المطبوع (٢/ ٢٥٩، سطر ١٨): «وإنما».

٣٧ ـ في (ص٥١٢) سطر (١٧): «من جهة ظنهم أن الكمال»، وفي المطبوع (٢/ ٢٦٠، سطر ٢): «من جهة أن الكمال».

٣٨ ـ في (ص٥١٨) سطر (١): «السلف»، وفي المطبوع (٢/ ٢٦٦، سطر ١١): «المسلمين».

٣٩ ـ في (ص٥١٨) سطر (٦): «معلومها»، وفي المطبوع (٢/ ٢٦٦، سطر ١٧): «معلوماتها».

٤٠ ـ في (ص٥١٨) السطر الأخير: «حركة ونعيما»، وفي المطبوع (٢/ ٢٦٧، سطر ٨): «حركة وبقاء».

٤١ ـ في (ص٥٢٠) سطر (١٤): «فقد يكون يحب»، وفي المطبوع (٢/ ٢٦٩ سطر ١٤): «فقد يكون محبه».

٤٢ ـ في (ص٥٢٥) السطر الأخير: «وقد نازع كثير من الناس»، وفي المطبوع (٢/ ٢٧٤، سطر ١٤): «وقد مانع كثير من الناس».

٤٣ ـ في (ص٥٣٠) سطر (٦): «لا يكون»، وفي المطبوع (٢/ ٢٧٩، سطر ٥): «ولا يكون».

٤٤ ـ في (ص٥٣٧) سطر (١٧): «فأبطل الله سبحانه ذلك»، وفي المطبوع (٢/ ٢٨٨، سطر ١١): «فأبطل سبحانه وتعالى ذكر ذلك».

٤٥ ـ في (ص٥٣٩) سطر (١): «والمعتزلة والخوارج أنكروا شفاعة نبينا ﷺ أو غيره في أهل الكبائر»، وفي المطبوع (٢/ ٢٩٠، سطر ٧) سقطت كلمة: «أو غيره».

٤٦ ـ في (ص٥٤٠) سطر (١): «يشفع الطالب»، وفي المطبوع (٢/ ٢٩١، سطر ٨): «يشفع للطالب».

٤٧ ـ في (ص٥٤٠) سطر (٧): «يرجو غير الله ويخاف غير الله ويسأل غير الله»، وفي المطبوع (٢/ ٢٩٢، سطر ٣) سقطت: «ويخاف غير الله».

٤٨ ـ في (ص٥٤٢) سطر (١١): «ما أخبرت به الرسل ودل عليه المعقول . . .»، وفي المطبوع (٢/ ٢٩٤، سطر ١٣): «ما أخبرت به الرسل ودلت عليه العقول . . .».

٤٩ ـ في (ص٥٤٣) سطر (١): «ليس العلم الأعلى هو العلم»، وفي المطبوع (٢/ ٢٩٥، سطر ٤) سقطت كلمة: «الأعلى».

٥٠ ـ في (ص٥٤٣) سطر (١): «كما يقوله هؤلاء»، وفي المطبوع (٢/ ٢٩٥، سطر ٥): «كما قوله هؤلاء».

٥١ ـ في (ص٥٤٣) سطر (٦): «سواء كان حد المسمى اسم»، وفي المطبوع (٢/ ٢٩٥، سطر ١٠): «سواء كان حد الشيء اسم».

٥٢ ـ في (ص٥٤٦) سطر (١٢): «والمقصود أنه ليس . . .»، وفي المطبوع (٢/ ٢٩٩، سطر ١١): «والمقصود أي ليس . . .».

٥٣ ـ في (ص٥٧٣) سطر (٢): «الفلسفة التشبه بإله»، وفي المطبوع (٢/ ٣٣٢، سطر ١١): «الفلسفة التشبه بالإله».

٥٤ ـ في (ص٥٧٤) سطر (١٠): «فتحرك النفس جسدها»، وفي المطبوع (٢/ ٣٣٤، سطر ٥): «فتجد له النفس جسدها».

٥٥ ـ في (ص٥٧٦) سطر (١٧): «كان مشركًا أعظم الشرك»، وفي المطبوع (٢/ ٣٣٧، سطر ٤) سقطت كلمة: «الشرك».

فهذه أمثلة من الأخطاء التي وقع فيها الدكتور محمد رشاد سالم، ومع هذا يُحفظ للدكتور فضله في إخراج الكتاب، وتعليقاته الجيدة، وغفر الله لنا وله.

منهج التحقيق

اعتمدنا في إخراج الكتاب على المخطوطة النادرة السابق ذكرها(١)، والتي لا نعلم ـ حتى الآن ـ وجود غيرها في المكتبات.

ولكن عزاءنا أن هذه المخطوطة جيدة، وعليها إلحاقات المؤلف نفسه، إضافة إلى وضوح صورة المخطوط مما جعلنا نصوب بعض التصحيفات التي حدثت في الطبعة السابقة، والتي نتجت عن سوء التصوير في ذلك الزمان.

وكان منهجنا في التحقيق كالآتي:

* نسخ المخطوط، ثم مقابلته، والإشارة إلى أرقامه في الهامش.
* عزو الآيات إلى سورها وذكر رقم الآيات، وذلك في صلب الكتاب بين معقوفتين هكذا [ ].
* تخريج الأحاديث النبوية الشريفة، والحكم على ما كان منها خارج «الصحيحين».
* شرح الغريب، والتعليق على بعض المسائل التي تحتاج إلى تعليق.
* التراجم لجميع الأعلام الذين ذكرهم المؤلف في الرسالة مع ذكر مصادر كل ترجمة، مع البعد عن التعصب والوقوع في لحوم العلماء الأعلام.
* التعريف بالفرق التي تكلم عنها المصنف وذكر مصادرها.
* الإشارة إلى أماكن العبارات التي نقلها المصنف عن غيره ما أمكننا ذلك.
* الرجوع إلى ما عزاه المصنف إلى مؤلفاته وذكر أماكنها فيها.

---

(١) المحفوظة صورة منها في خزانة مكتبة أضواء السلف.

* ما تيقنا من خطئه في المخطوط كتبناه على الصواب في الأصل، وأشرنا إلى ذلك في الهامش.
* التصويبات والإلحاقات من هامش المخطوط لم نشر إليه لكثرتها، وكذلك علامات الترقيم وقواعد الإملاء الحديثة.

وأخيرًا، فإننا نسأل الله أن يتقبل هذا العمل، وأن يعفو عما فيه من تقصير وزلل، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المحققان

أبو عبد الله سيد بن عباس الجليمي

أبو معاذ أيمن بن عارف الدمشقي

الرسالة الصفدية

قاعدة في تحقيق الرسالة وإبطال قول أهل الزيغ والضلالة

تأليف
شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية
المتوفى سنة ٧٢٨ هـ رحمه الله تعالى

قدم لها وحققها وعلق عليها

أبو عبد الله سيد بن عباس الجليمي

أبو معاذ أيمن بن عارف الدمشقي

بسم الله الرحمن الرحيم

ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم

سُئل الشيخ الإمام العالم العلامة، شيخ الإسلام، بقية العصر، قدوة الخلف، تقي الدين، أبو العباس أحمد ابن الشيخ الإمام العالم، شهاب الدين، عبد الحليم ابن الشيخ الإمام العلامة، مجد الدين، عبد السلام [ابن تيمية] (١)، رضي الله عنه وأرضاه، عن رجل مسلم يقول:

إن معجزات الأنبياء صلى الله عليهم وسلم قوى نفسانية أفتونا مأجورين.

---

(١) ابن تيمية: محيت من الأصل المخطوط، وكتب مكانها: (ابن صلاح) وهذا خطأ وتبديل، ويظهر في الصورة آثار المحو، وقد يكون سبب هذا التزييف الكيد من أعداء ابن تيمية أو اضطرار أصحابه ـ ممن كانت السلطة تطاردهم ـ إلى إخفائه، وانظر: ما سبق ذكره في المقدمة ص١٧ تحت عنوان صحة نسبة الكتاب إلى ابن تيمية.

فأجاب:

الحمد لله رب العالمين.

هذا الكلام ـ وهو قول القائل: إن معجزات الأنبياء صلى الله عليهم وسلم قوى نفسانية ـ باطل، بل هو كفر يستتاب قائله ويبين له الحق، فإن أصر على اعتقاده بعد قيام الحجة الشرعية عليه كَفَرَ، وإذا أصر على إظهاره بعد الاستتابة قُتِل.

وهو من كلام طائفة من المتفلسفة، والقرامطة[١] الباطنية[٢]، والإسماعيلية[٣]

---

(١) القرامطة: هم طائفة من الباطنية الرافضة، وينتسبون إلى حمدان بن الأشعث الملقب بقِرْمط ـ لقب بذلك لقرمطة في خطه أو خطوه ـ ثم ظهر بعده في الدعوة إلى البدعة أبو سعيد الجنابي وكان من مستجيبة حمدان. وقال شيخ الإسلام في «التسعينية»: (والقرامطة بنوا أمرهم على شيء من دين المجوس، وشيء من دين الصابئة، فأخذوا عن هؤلاء الأصلين؛ النور والظلمة، وعن هؤلاء: العقل والنفس، ورتبوا لهم دينًا آخر ليس هو هذا ولا هذا، وجعلوا على ظاهره من سيما الرافضة ما يظن الجهال به أنهم رافضة، وإنما هم زنادقة منافقون، اختاروا ذلك لأن الجهل والهوى في الرافضة أكثر منه في سائر أهل الأهواء). وانظر: التعريف ببعض الفرق والطوائف الذي ألحقته في نهاية «تقريب التدمرية»: ص١٤١ ـ ١٤٣.

(٢) الباطنية: هم الذين جعلوا لكل ظاهر باطنًا، ولكل تنزيل تأويلاً، وهم مجموعة من الفرق قالت كلها بالتأويل الباطني للنصوص، وأظهر أكثرها التشيع والرفض، ومن ألقابهم: الباطنية، القرامطة، الإسماعيلية، النصيرية، الخرّمية، المزدكية، التعليمية، الملاحدة، الإباحية، ومنها ما يعمهم، ومنها ما يخص بعض أصنافهم. وقد حكى أصحاب المقالات أن الذين أسسوا دعوة الباطنية جماعة منهم: ميمون ابن ديصان المعروف بالقداح، ومحمد بن الحسن الملقب بدندان، ثم ظهر حمدان قرمط. وانظر: ما كتبته في ملحق كتاب «تقريب التدمرية» بتحقيقي: ص١٣٩ ـ ١٤١.

(٣) الإسماعيلية: هم طائفة من الباطنية الرافضة، وهؤلاء ساقوا الإمامة إلى جعفر، وزعموا أن الإمام بعده ابنه إسماعيل، وافترق هؤلاء فرقتين: فرقة منتظرة لإسماعيل بن جعفر ـ مع اتفاق أصحاب التواريخ على موت إسماعيل في حياة أبيه ـ وفرقة قالت: كان الإمام بعد جعفر سبطه محمد بن إسماعيل بن جعفر، حيث إن جعفرًا نصب ابنه إسماعيل للإمامة بعده، فلما مات إسماعيل في حياة أبيه علمنا أنه إنما نصب ابنه إسماعيل للدلالة على إمامة ابنه محمد بن إسماعيل، وقالوا: إن إيجاب التأويل وستر وجوه الحق سنة الله في تركيب الخلق، واللب مستور بالقشر، فاللفظ عندهم قشر، والتأويل لب، ولا يصل إلى اللب إلا الخواص دون العوام، وهم من أكثر الفرق تلبيسًا وتشكيكًا واستدراجًا، ولهم كتب صنفوها ومخاريف ألفوها، تؤدي إلى تعطيل الشريعة وسقوط التكاليف، منها: الافتخار، الجفر، المؤبدة، رسائل إخوان الصفا، المماثلة والمحاضرة، تأويل الشريعة، تأويل القرآن، السر والدعائم، وغير ذلك مما يكثر تعداده. وانظر: ما كتبته في ملحق «تقريب التدمرية» بتحقيقي: ص١٤٣ ـ ١٤٤.

ونحوهم، كابن سينا[١] وأمثاله، وأصحاب رسائل إخوان الصفا[٢] والعبيديين[٣]

---

(١) هو الفيلسوف الشهير أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا البلخي ثم البخاري، صاحب التصانيف في الطب والفلسفة والمنطق، الملقب بالرئيس، قال عنه الذهبي: (فلسفي النحلة ضال لا رضي الله عنه) وله أقوال لا تُحتمل، وقد كفره غير واحد من العلماء منهم الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال»، وكان أبوه كاتبًا من دُعاة الإسماعيلية.
وانظر: «تاريخ حكماء الإسلام» للبيهقي: (٥٢ ـ ٧١)، «الكامل في التاريخ»: (٩/ ٤٥٦)، «العبر»: (٣/ ١٦٥)، و«ميزان الاعتدال»: (١/ ٥٣٩)، «لسان الميزان»: (٢/ ٢٩١)، «السير»: (١٧/ ٥٣١)، «النجوم الزاهرة»: (٥/ ٢٥)، و«منهاج السنة النبوية»، و«درء تعارض العقل والنقل» لابن تيمية: في مواضع كثير جدًّا.

(٢) هم جماعة من الإسماعيلية الباطنية، ألفوا رسائل عرفت برسائل إخوان الصفا، وعددها أكثر من خمسين رسالة، يقول شيخ الإسلام عن هذه الرسائل: (وهذه وضعت في أثناء المائة الرابعة لما ظهرت الدولة العبيدية بمصر وبنوا القاهرة، فصنفت على مذهب أولئك الإسماعيلية، كما يدل على ذلك ما فيها...
وقد عُرف الذين صنفوها مثل: زيد بن رفاعة وأبي سليمان بن معشر البستي المعروف بالمقدسي وأبي الحسن علي بن هارون الزنجاني وأبي أحمد النهرجوري والعوفي، ولأبي الفتوح المعافى بن زكرياء الجريري ـ صاحب كتاب «الجليس والأنيس» مناظرة معهم، وقد ذكر ذلك أبو حيان التوحيدي في كتاب «الإمتاع والمؤانسة».
وانظر: «منهاج السنة النبوية»: (٢/ ٤٦٦)، و(٤/ ٥٥)، و«درء تعارض العقل والنقل»: (١/ ١١).

(٣) هم طائفة من الإسماعيلية ينتسبون إلى عبيد الله المهدي والد الخلفاء العبيديين الفاطميين الذي يزعم البعض أنه من نسل ميمون القداح ويفتري زورًا أنه من ولد جعفر الصادق، ويقول ابن طاهر في حديثه عن الباطنية: (ثم لما تمادت الأيام بهم ظهر المعروف منهم بسعيد بن الحسين بن أحمد بن عبد الله بن ميمون ابن ديصان القداح، فغير اسم نفسه ونسبه، وقال لأتباعه: أنا عبيد الله بن الحسين بن محمد بن إسماعيل ابن جعفر الصادق، ثم ظهرت فتنته بالمغرب وأولاده اليوم مستولون على أعمال مصر).
ويذكر البعض أن عبيد الله هذا ابن رجل يهودي كان يعمل حدادًا بسلمية ـ بليدة في ناحية البرية من أعمال حماة بينهما مسيرة يومين، وكانت تعد من أعمال حمص ـ ولما مات أبوه تزوجت أمه أحد الأشراف العلويين، وقام هذا الشريف بتربيته حتى إذا كبر ادَّعى لنفسه نسبًا علويًّا، وقد أسس عبيد الله دولته بالمغرب ـ الدولة الفاطمية ـ وتمكن خلفاؤه من فتح مصر في زمن المعز لدين الله الفاطمي سنة ٣٥٨هـ.
وانظر: «الفرق بين الفرق»: ص٢٨٣، ٢٨٨، و«العبر»: (٢/ ١٩٣)، وكتاب «طائفة الإسماعيلية» للدكتور محمد كامل حسين، «ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» للدكتور علي سامي النشار: (٢/ ٤٨٧ ـ ٥١١).

الذين كانوا بمصر من الحاكمية[1] وأشباههم. وهؤلاء كانوا يتظاهرون بالتشيع، وهم في الباطن ملاحدة، ويسمون القرامطة والباطنية والإسماعيلية وغير ذلك.

وأهل بيت ابن سينا كانوا من أتباع هؤلاء وأبوه وجده من أهل دعوتهم[2]، وبسبب ذلك دخل في مذاهب الفلاسفة، فإن هؤلاء يتظاهرون باتباع الملل، ويدَّعون أن للملة باطنا يناقض ظاهرها.

ثم هم في هذه الدعوة على درجات، فالواصلون منهم إلى البلاغ الأكبر[3]

---

(١) هم طائفة من العبيدين قالوا بألوهية الحاكم بأمر الله الفاطمي، وسموا أنفسهم بـ«الموحدين»، ويعرفون بالدروز، وقد نشأ مذهبهم على يد حمزة بن علي بن أحمد الفارسي، وأبي عبد الله محمد بن إسماعيل الدرزي، وقد صنف محمد بن إسماعيل للحاكم كتابًا قال فيه: (إن روح آدم انتقلت إلى علي بن أبي طالب ومنه إلى أسلاف الحاكم متقمصة من واحد إلى آخر حتى انتهت إلى الحاكم)، أما حمزة فقد اتصل برجال الدعوة السرية من شيعة الحاكم بأمر الله الفاطمي فأصبح من أركانها، واستمر يعمل لها في الخفاء ويواصل رفع كتبه إلى الحاكم حتى كانت سنة ٤٠٨هـ فأظهر الدعوة وجاهر بتأليه الحاكم، وقال: إنه رسوله، وأقَرَّه الحاكم على ما نعته به، فلقبه برسول الله!! وجعله داعي الدعاة.

وانظر: «سير أعلام النبلاء»: (١٥/ ١٧٣ ـ ترجمة الحاكم)، و«الأعلام» للزركلي: (٢/ ٢٧٨ ـ ٢٧٩)، و(٦/ ٣٥)، و«الموجز في الأديان المعاصرة»: ص١٣٠، ومقالة الدروز في «القاموس الإسلامي»، و«تاج العروس»، و«النجوم الزاهرة»، وغيرها.

(٢) ذكر ابن سينا أن أباه كان ممن أجاب داعي المصريين (الإسماعيلية): وكان أفراد أسرته يتذاكرون أمر النفس والعقل فيما بينهم. وانظر: «نكت في أحوال الشيخ الرئيس» ليحيى الكاشي: ص١٠، و«الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا» لمحمد عاطف العراقي: ص٢٢.

(٣) اصطلاح باطني إسماعيلي يعنون به الوصول بمن يدعونه إلى المرحلة الأخيرة التي ينسلخ فيها عن الإسلام تمامًا، وقد جعلوا ذلك بعد سبع مراتب وسموها: البلاغ السابع، وجعلوها أحيانًا تسع مراتب.

قال محمد بن الحسن الديلمي في كتابه «بيان مذهب الباطنية وبطلانه» ص٥: (ولهم حيل وترتيب في الترقِّي حتى يبلغوا بها أمر من يدعونه إلى الخروج من الدين، وسموا ذلك (البلاغ الأكبر) وهي تسع درج ـ أي: حيلتهم ـ: الزرق والتفرّس ثم التأنيس ثم التشكيك ثم التعليق ثم الربط ثم التدليس ثم التأسيس ثم الخلع ثم المسخ).

وقال أيضًا ص١٧: (ثم يتدرجون بنسخ شريعة محمد ﷺ ويقولون: إن السابع هو الخاتم الرسل [كذا بالأصل، ولعل صوابها: الخاتم للرسل] وأن محمدًا كان في الدور السادس...).

وقال أيضًا: (ويقولون: إن الله لا صفة ولا موصوف؛ لينفوا بذلك إله السموات والأرض في الجملة، =

والناموس الأعظم[1] مثل قرامطة البحرين أتباع الجَنَّابي[2]، وأصحاب الألموت[3] وسِنَان[4] الذي كان بالشام وأمثالهم، لا يعتقدون وجوب الصلوات الخمس

= حتى يبلغ المخدوع المغرور إلى البلاغ السابع الذي هو البلاغ الأكبر؛ فينسلخ عن الدين والإسلام جملة).
وانظر أيضًا: «فضائح الباطنية» للغزالي: ص٣٢.

(١) قال محمد بن الحسن الديلمي في المصدر السابق ص٧٣ ـ نقلًا عن صاحب «البلاغ» ـ: (وكان الناموس الأعظم التلبيس على هذا العالم المنكوس، ألا ترى أنهم لما اختلفوا في الناموس جعلوه غاية لا تُدرك وشيئًا لا يُعقل وأمرًا لا يُفهم حتى خرج عن العقل والمعقول).

(٢) هو أبو سعيد الحسن بن بهرام الجنّابي من رؤوس القرامطة، كان دقاقًا من أهل جنابة بفارس ونُفي منها فأقام في البحرين تاجرًا، وكان من مستجيبة حمدان قرمط وأقامه حمدان داعية على فارس الجنوبية، وقد حارب الجنابي الدولة العباسية واستولى على هجر واليمامة والأحساء والقطيف وسائر بلاد البحرين، وكان فيلسوفًا ملعونًا، وادعى أنه المهدي القائم بدين الله، ودخل مكة وقتل الناس في المسجد الحرام ومنع الناس من الحج واقتلع الركن وراح به الأحساء وقال في ذلك شعرًا، وفي عام ٣٠١هـ اغتاله أحد الخدم.
وانظر: «البداية»: (١١/ ١٢١)، و«المنتظم»: (٦/ ١٢١)، و«بيان مذهب الباطنية»: (٥، ٢٠، ٨١، ٨٧)، و«كشف أسرار الباطنية» لمحمد بن مالك: ص٣٨، و«ابن الأثير»: (٢/ ٩٢)، و«الوافي بالوفيات»: (١١/ ٤١٠)، و«الأعلام»: (٢/ ٩٩)، و«الفرق بين الفرق»: ص١٧٤، و«نشأة الفكر الفلسفي»: (٢/ ٤٣٧)، و«ملحق التدمرية»: ص١٤٢.

(٣) قلعة (ألموت) أو حصن ألموت، أي: عش العقاب، قلعة في جبال الديلم في منطقة طالقان جنوب بحر قزوين، قيل: إن ملكًا من ملوك الديلم كان كثير التصين فأرسل يومًا عقابًا وتبعه فرآه قد سقط على موضع هذه القلعة فوجده موضعًا حصينًا، فأمر ببناء قلعة عليه فسماها إله الموت ومعناها بلسان الديلم: تعليم العقاب. وقد استولى عليها الحسن بن علي بن محمد بن جعفر بن الصباح سنة ٤٨٣هـ وجعلها مركزًا لدعوته وظلت بعده مركزًا لأئمة الإسماعيلية حتى عام ٦٥٤هـ حين استولى عليها هولاكو وهدمها مع سائر قلاعهم.
وانظر: «ابن الأثير»: (٨/ ٢٠١)، و(١٠/ ١١٧)، و«الملل والنحل»: (١/ ٢٠٥)، و«طائفة الإسماعيلية»: (٦٢ ـ ٩٠)، و«تاريخ الدعوة الإسماعيلية»: (٢٦٢ ـ ٢٩٠)، و«بيان مذهب الباطنية»: ص٩٠، و«الوافي»: (١٥/ ٤٦٦).

(٤) هو سنان بن سلمان بن محمد أبو الحسن راشد الدين البصري، كبير الإسماعيلية وصاحب الدعوة النزارية، الملقب بشيخ الجبل كان أديبًا كبيرًا عارفًا بالفلسفة وشيءٍ من الكلام والشعر والأخبار، أحل لقومه وطء المحرمات من أمهاتهم وأخواتهم وبناتهم، وأسقط عنهم صوم رمضان، وهلك بحصن الكهف سنة ٥٨٩هـ.

وانظر: «الوافي بالوفيات»: (١٥/ ٤٦٣)، و«النجوم الزاهرة»: (٦/ ١١٧)، و«طائفة الإسماعيلية»: =

ولا الزكاة ولا صيام شهر رمضان ولا حج البيت العتيق، ولا تحريم ما حرم الله ورسوله من الخمر والميسر والزنا وغير ذلك. ويزعمون أن هذه النصوص لها تأويل وباطن يخالف الظاهر المعلوم للمسلمين، فالصلاة عندهم معرفة أسرارهم، والصيام كتمان أسرارهم، والحج زيارة / شيوخهم وأمثال ذلك، وقد يقولون: إن [٢/ب] هذه الفرائض تسقط عن الخاصَّة دون العامة. وأما النصوص التي في المعاد وفي أسماء الله وصفاته وملائكته فدعواهم فيها أوسع وأكثر.

وقد دخل في كثير من أقوالهم في العلوم، أو في العلوم والأعمال، طائفة من المنتسبين إلى التصوف والكلام، وكلام ابن عربي، وابن سبعين[1] وأمثالهما من ملاحدة المتصوفة يرجع إلى قول هؤلاء.

= ص٩٩ ـ ١٠٩، و«الأعلام»: (٣/ ١٤١)، و«شذرات الذهب»: (٤/ ٢٩٤)، و«مرآة الزمان»: (٨/ ٤١٩).

(١) هو أبو محمد عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر بن محمد بن نصر، المرسي الرقوطي، نسبة إلى رقوطة، وهي حصن منيع بقرب مرسية، يعرف بابن سبعين الصوفي، كان صوفيًّا على قاعدة زهاد الفلاسفة وتصوفهم، وله كلام في العرفان على طريق الاتحاد والزندقة. توفى في تاسع شوال سنة ٦٦٩هـ.

وانظر: «العقد الثمين»: (٥/ ٣٢٦)، و«لسان الميزان»: (٣/ ٣٩٢)، و«الوافي بالوفيات»: (١٨/ ٦٠)، و«النجوم الزاهرة»: (٧/ ٢٣٢)، و«درء تعارض العقل والنقل»: (١/ ١١).

خصائص النبوة الثلاث عند المتفلسفة

وهؤلاء الملاحدة من المتفلسفة والقرامطة ومن وافقهم يقولون: إن النبوة لها ثلاث خصائص مَن قامت به فهو نبي ـ والنبوة عندهم لا تنقطع بل يبعث الله بعد كل نبي نبيًا دائمًا، وكثير منهم يقول إنها مكتسبة، وكان السَّهْرَوردي المقتول[1] منهم يطلب أن يصير نبيًا، وكذلك ابن سبعين كان يطلب أن يصير نبيًا، وكانوا يَعْلمون من السحر والسِّيمآء[2] ما يُضلُّون به من يُلَبِّسون عليه ـ:

الخاصة الأولى: أن تكون له قوة قدسية، وهي قوة الحَدْس، بحيث يحصل له من العلم بسهولة ما لا يحصل لغيره إلا بكلفة شديدة. وقد يعبرون عن ذلك بأنه يدرك الحد الأوسط من غير احتياج إلى ما يحتاج إليه من ليس مثله، وحاصل الأمر أنه أذكى من غيره، وأن العلم عليه أيسر منه على غيره.

الخاصة الثانية: قوة التخييل والحس الباطن بحيث يتمثل له ما يعلمه في نفسه فيراه ويسمعه، فيرى في نفسه صورًا نورانية هي عندهم ملائكة الله، ويسمع في نفسه أصواتًا هي عندهم كلام الله، من جنس ما يحصل للنائم في منامه، ومن جنس ما يحصل لبعض أهل الرياضة، ومن جنس ما يحصل لبعض الممرورين[3] الذين يُصرعون.

---

(١) هو أبو الفتح شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي، الفيلسوف السيماوي المنطقي، كان يتوقد ذكاء، إلا أنه قليل الدين، وكان يتهم بالانحلال والتعطيل، ويعتقد مذهب الأوائل، وأفتى علماء حلب بقتله، فقتل في أوائل سنة ٥٨٧هـ.
وانظر: «وفيات الأعيان»: (٦/ ٢٦٨)، و«طبقات الأطباء»: (٢/ ١٦٧)، و«النجوم الزاهرة»: (٦/ ١١٤)، و«النبلاء»: (٢١/ ٢٠٧)، و«درء تعارض العقل والنقل»: (١/ ١١).

(٢) السيمياء أو السيماء: ضرب من السحر، وحاصله: إحداث مثالات خيالية لا وجود لها في الحس، وهو علم أسرار الحروف، يقول ابن خلدون في «مقدمته»: (إن أصحاب هذا العلم زعموا أن الكمال الأسمائي مظاهره أرواح الأفلاك والكواكب، وأن طبائع الحروف وأسرارها سارية في الأسماء، فهي سارية في الأكوان على هذا النظام، والأكوان من لدن الإبداع الأول تنتقل في أطواره وتعرب عن أسراره).
وانظر: «الوسيط»: (١/ ٤٨٧/ ٣)، و«مقدمة ابن خلدون»: (٤/ ١٢٧١ ـ ١٣٠٦).

(٣) المِرَّة: خِلْط من أخلاط البدن، وهو ما يسمى بالمزاج؛ وهذا استعداد جسمي عقلي خاص كان القدماء يعتقدون أنه ينشأ عن أن يتغلب في الجسم أحد العناصر أو الطبائع الأربعة، وهي: الدم، والصفراء، =

ويقولون: إن ما أخبرت به الرسل من أمور الربوبية واليوم الآخر إنما هو تخييل وأمثال مضروبة، لا أنه إخبار عن الحقائق على ما هي عليه.

الخاصة الثالثة: أن تكون له قوة نفسانية يتصرف بها في هَيُولي[1] العالم / كما [٣/أ] أن العائن له قوة نفسانية يؤثر بها في المعِين[2]. ويزعمون أن خوارق العادات التي للأنبياء والأولياء هي من هذا النمط.

وأصل أمر هؤلاء أنهم لا يثبتون لصانع العالم مشيئة واختيارًا وقدرةً بها يقدر على تغيير العالم وتحويله من حال إلى حال. بل وأئمتهم لا يثبتون علمه بتفاصيل أحوال العالم، بل منهم من يقول: لا يعلم شيئًا، ومنهم من يقول: لا يعلم إلا نفسه،

= والسوداء، والبلغم. ومن ثم كانوا يقولون بأربعة أمزجة، هي: الدموي والصفراوي والسوداوي والبلغمي، ويقولون: (إن المراوة مع مادة صفراوية تؤدي إلى أمور منها صرع أو تشنج أو مالنخوليا أو يقع في البصر ضرر...) إلخ.

أما المحدثون من علماء النفس فيوافقون القدماء على أن الأمزجة ترجع إلى مؤثرات جثمانية، ولكنهم يخالفون في عدد الأمزجة وأسمائها؛ إذ يعتدون بالإفرازات التي تفرزها الغدد الصم: كالغده الدرقية والغده الكلوية، ويجعلونها المؤثرات الأساسية في تكوين المزاج. والممرور: الذي غلبت عليه المرَّة.

وانظر: «تاج العروس»: (٧/ ٤٧٦)، و«الوسيط»: (٢/ ٨٩٧، ٩٠٠)، و«القانون في الطب»: (٢/ ٢٩١)، و«الإشارات والتنبيهات» (٤/ ٨٧١) له أيضًا، و«شرح الإشارات» لنصير الدين الطوسي: (٤/ ٨٨١).

(١) الهيولي ـ بضم الياء مخففة أو مشددة ـ: مادة الشيء التي يصنع منها، كالخشب للكرسي، والحديد للمسمار، والقطن للملابس القطنية.

وعند القدماء: مادة ليس لها شكل ولا صورة معينة، قابلة للتشكيل والتصوير في شتى الصور، وهي التي صنع الله تعالى منها أجزاء العالم المادية.

المادة كلها معربة. وانظر: «الكليات»: (٩٥١)، و«الوسيط»: (٢/ ١٠٤٥)، و«كشاف اصطلاحات الفنون»: (٢/ ١٥٣٤).

(٢) المعين ـ بفتح الميم وكسر المهملة، أي: الذي أصابته العين. وعان الرجل بعينه عينًا فهو عائن، والمصاب معين على النقص، ومعيون على التمام أصابه بالعين.

وانظر: «الإشارات» لابن سينا: (٤/ ٨٩٩)، و«الفتوحات الربانية»: (٦/ ٢٦٧).

ومنهم من يقول: يعلم الجزئيات على وجه كلي، وهذا اختيار ابن سينا، وهو أجود أقوالهم مع تناقض هذا القول وفساده.

فإن كل موجود في الخارج هو موجود مُعَيَّن جزئي، والكليات إنما تكون كليات في الأذهان لا في الأعيان. ونفس الصانع موجودٌ واجبٌ معيَّنٌ، ليس هو كليًّا. وكذلك أيضًا الصادر عنه كالأفلاك وكالعقول والنفوس التي يثبتونها، فإن كان لا يعلم إلا كليًّا لم يعلم نفسه، ولا الصادر عنه، ولا الأفلاك. وأيضًا فلا يوجَد إلا ما هو جزئي، فإن كان لا يعلم إلا الكليَّات لم يعلم شيئًا من الموجودات.

وهم يقولون: إنه علة تامة مستلزمَة للعَالَم، والعالم مُتَولّد عنه تولدًا لازمًا بحيث لا يمكن أن ينفك عنه، لأن العلة التامة مستلزمة لمعلولها.

وقولهم: إن النفوس والعقول معلولة له ومتولدة عنه أعظم كفرًا من قول من قال من مشركي العرب: إن الملائكة بنات الله. قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنعام: ١٠٠].

وهؤلاء المتفلسفة يقولون: العقل بمنزلة الذَّكَر، والنفس بمنزلة الأنثى، وكلاهما متولّد عن الله تعالى.

وأولئك كانوا يقولون: إنه خلق الملائكة بمشيئته وقدرته وأنه هو ربُّ السماوات والأرض. وأما هؤلاء فيقولون: إن العقول ـ التي يسمِّيها من يتظاهر بالإسلام منهم ملائكة(١) ـ يقولون: إنها معلولة متولِّدة عن الله لم يخلقها بمشيئته وقدرته، ويقولون: إنها هي ربُّ العالم.

فالعقل الأول أبدع كلَّ ما سوى الله عندهم، والثاني أبدع ما سوى الله وسوى العقل الأول، حتى ينتهي الأمر إلى العقل العاشر / الفعَّال المتعلق بفَلَك القمر، [٣/ب]
فيقولون: إنه أبدع ما تحت الفلك، فهو عندهم المبدِع لما تحت السماء من هواءٍ

---

(١) من أمثلة ذلك تجده في: «السياسات المدنية» للفارابي: ص٣، «أقسام العلوم العقلية» لابن سينا: ص١١٣، و«رسالة الزيارة والدعاء»: ص٣٣.

وسحابٍ وجبال وحيوان ونبات ومعدن، ومنه يفيض الوحي والعلم على الأنبياء وغيرهم، والخطاب الذي سمعه موسى إنما كان عندهم في نفسه لا في الخارج، وهو فيض فاض عليه من هذا العقل الفعال ومنهم من يقول: جبريل[1].

فلما كان أصل قولهم: إن صانع العالم لا يمكنه تغيير العالم ولا له قدرة ولا اختيار في تصريفه من حال إلى حال جعلوا يريدون أن ينسبوا جميع الحوادث إلى أمور طبيعية ليطَّرد قولهم ويسلم عن التناقض، وهو قول فاسد متناقض في نفسه.

وذلك أنَّا نشاهد الحوادث التي تحدث: مثل حركات الكواكب وطلوع الشمس والقمر، ومثل المطر والسحاب وهبوب الرياح، وحدوث الحيوان والنبات والمعادن، وغير ذلك من الحوادث.

فإذا كان أصل قولهم: إن الصانع هو موجبٌ بالذَّات، وهو علَّة تامَّة أزليّة مستلزمة لمعلولها، لم يتأخر عنها شيء من معلولها، فإن العلَّة التامَّة هي التي تستلزم معلولها، والموجب بالذات هو الذي تكون ذاته مستلزمة لموجَبه ومقتضاه، فلا يجوز أن يتأخر عنه شيء من موجَبه ومعلوله، ولهذا قالوا بقدم العالم، وهذا أعظم حججهم على قدم العالم.

قالوا: لأن الحادث بعد أن لم يكن لا بُد له من سبب حادث وإلاَّ لزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح، ثم القول في ذلك السبب الحادث كالقول فيما قبله، فيلزم التسلسل[2] / الممتنع باتفاق العقلاء، بل يلزم الدور الممتنع، بخلاف [١٤٤/ب]
التسلسل المتنازع فيه، فإن وجود الحوادث دائمًا بلا ابتداء ولا انتهاء، للناس من

---

(١) مصداق ذلك تجده في: «آراء المدينة الفاضلة» للفارابي: ص٢٢، و«عيون المسائل»: ص٧، و«الرسالة العرشية» لابن سينا: ص١٥، و«النجاة»: ص٢٧٣، ٢٩٩، و«الإشارات والتنبيهات»: ص٦٤٥، و«الشفاء» (الإلهيات): (٢/ ٣٩٣).

(٢) وضع الناسخ هنا إشارة إلى الهامش، وقد ذكر فيه أن بقية الكلام فيه في موضع آخر. وعليه فأرقام صفحات المخطوط المذكورة هنا ليس بها تصحيف أو غيره، وسننبه على نهاية الكلام هنا ص٦٠.

المسلمين وغيرهم فيه ثلاثة أقوال:

قيل: يجوز مطلقًا، وهذا قول أئمة السنة والحديث وأساطين الفلاسفة، لَكِنْ المسلمون وسائر أهل الملل وجمهور العقلاء من جميع الطوائف يقولون: إن كل ما سوى الله مخلوق حادث بعد أن لم يكن، وإن قال منهم من قال بدوام الحوادث شيئًا بعد شيء.

وقيل: لا يجوز لا في الماضي ولا في المستقبل، وهو قول الجهم بن صفوان[١] وأبي الهذيل العلاَّف[٢].

وقيل: يجوز في المستقبل دون الماضي، وهو قول أكثر أتباع جهم وأبي الهذيل من الجهمية، والمعتزلة والأشعرية والكرَّامية[٣] ومن وافقهم.

---

(١) هو أبو محرز الجهم بن صفوان، السمرقندي، مولى بني راسب، الكاتب المتكلم، أس الضلالة، ورأس الجهمية الذين ينسبون إليه من المجبرة، ظهرت بدعته بترمذ، كان صاحب ذكاء وجدال، وكان ينكر الصفات وينزه الباري عنها بزعمه، ويقول بخلق القرآن، ويقول: (إن الله في الأمكنة كلها!) وكان يقول: (الإيمان عقد بالقلب وإن تلفظ بالكفر!!) قتل سنة ١٢٨هـ مع الحارث بن شريح ضد بني أمية.
وانظر: «الوافي بالوفيات»: (١١/ ٢٠٨)، و«الكامل» لابن الأثير: (٥/ ٣٤٢)، «ميزان الاعتدال»: (١/ ٤٢٦)، و«لسان الميزان»: (٢/ ١٤٢)، و«النبلاء»: (٦/ ٢٦).

(٢) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي البصري العلاف، صاحب التصانيف. كان من أجلاد القوم رأسًا في الاعتزال، ومن المعتزلة فرقة ينسبون إليه يعرفون بالهذيلية يقولون بمقالاته. وطال عمر أبي الهذيل وجاوز التسعين، ومات سنة ٢٢٧، ويقال بقي إلى سنة ٢٣٥.
وانظر: «الوافي بالوفيات»: (٥/ ١٦١)، و«تاريخ بغداد»: (٣/ ٣٦٦)، و«لسان الميزان»: (٥/ ٤١٣)، و«النجوم الزاهرة»: (٢/ ٢٤٨)، و«النبلاء»: (١٠/ ٥٤٢)، و(١١/ ١٧٣)، وانظر: كتاب «أبو الهذيل العلاف» للأستاذ علي مصطفى الغرابي.

(٣) هم أتباع محمد بن كرام السجستاني، المبتدع، شيخ الكرامية، كان زاهدًا عابدًا، بعيد الصيت، كثير الأصحاب، فذل حتى التقط من المذاهب أرداها، ومن الأحاديث أوهاها. كان يقول: الإيمان هو نطق اللسان بالتوحيد، مجرد عن عقد قلب، وعمل جوارح! سجن بنيسابور لأجل بدعته ثمانية أعوام، ثم أخرج وسار إلى بيت المقدس، ومات بالشام سنة ٢٥٥.
وانظر: «الوافي بالوفيات»: (٤/ ٣٧٥)، و«ميزان الاعتدال»: (٤/ ٢١)، و«لسان الميزان»: (٥/ ٣٥٣)، و«النجوم الزاهرة»: (٣/ ٢٤)، و«النبلاء»: (١١/ ٥٢٣).

وأما تسلسل العلل أو الفاعلين، أو ما هو من تمام الفاعل أو العلة الفاعلة، فممتنع باتفاق العقلاء، مثل أن يُقال: لفاعل العالم فاعل، ولذلك الفاعل فاعل، وهلمَّ جرًّا، فهذا التسلسل قد اتفق العقلاء على امتناعه، وقد بسطنا الدلائل العقلية على امتناعه في غير هذا الموضع.

وكذلك إذا قيل: الحادث لا بُد له من سبب حادث، وذلك السبب لا بُد له من سبب حادث، فإن هذا إذا أُريد به الحادث المعين لزم التسلسل في تمام الفاعلية، وإن أريد به نوع الحوادث لزم الدور الممتنع.

الدور نوعان: الدور القبلي السبقي

الدور نوعان: أحدهما الدور القَبْلي السَّبقي، فهذا ممتنع باتفاق العقلاء، مثل أن يُقال: لا يكون هذا إلا بعد ذاك، ولا يكون ذاك إلا بعد هذا، فهذا ممتنع باتفاق العقلاء، ونفس تصوره يكفي في العلم بامتناعه، فإن الشيء لا يكون قبل كونه، ولا يتأخر كونه عن كونه.

فلو قيل: إن الشيء لا يوجد إلا بعد أن يوجد، لكان هذا ممتنعًا. فكيف إذا قيل: إنه لا يكون إلا بعد ذاك، وقيل أيضًا: ذاك لا يكون إلا بعد هذا، فإنه يلزم أن يكون قبل قبل نفسه وبعد بعد نفسه، فلزم الدور الممتنع أربع مرات.

فإنه إذا قيل: لا يكون هذا إلا بعد ذاك، كان ذاك قبل هذا. وإذا قيل: لا يكون ذاك إلا بعد هذا، كان هذا بعد ذاك لا قبله؛ فيلزم أن لا يكون هذا إلا قبل ذاك الذي هو قبل هذا، وأن لا يكون ذاك إلا قبل هذا، الذي هو قبل ذاك، فيكون ذاك قبل ذاك بمرتبتين، ويكون هذا قبل هذا بمرتبتين.

فلهذا اتفق العقلاء على امتناع هذا.

الدور المعي الاقتراني

وأما الدور المعي الاقتراني: مثل أن يُقال: لا يكون هذا إلا مع ذاك لا قبله ولا بعده، فهذا جائز. كما إذا قيل: لا تكون الأبوة إلا مع البنوة، وقيل: إن صفات الرب اللازمة له لا تكون إلا مع ذاته، وعلمه مع حياته، وقدرته مع علمه، ونحو ذلك.

فإذا قيل: إن جنس الحوادث لا يحدث إلا بسبب حادث، كان المعنى أنه لا يكون شيء من الحوادث حتى يكون حادثٌ فلا يكون حادث من الحوادث البتة حتى يسبقه حادث، والسابق من الحوادث التي جُعلت متأخرة عن هذا الحادث وجُعلت الحوادث كلها بعده، فيلزم أن يكون الشيء قبل نفسه.

وأما إذا قيل: لا يكون الحادث المعيَّن حتى يكون حادثٌ، ثم ذلك الحادث لا يكون حتى يكون حادثٌ، فهذا على وجهين:

إن قيل: لا يكون الحادث حتى يكون قبله حادث، فهذا التسلسل في الآثار، وفيه الأقوال الثلاثة للمسلمين. وليس الخلاف في ذلك بين أهل الملل وغيرهم، كما يظنه كثير من الناس، بل نفس أهل الملل، بل أئمة أهل الملل: أهل السنة والحديث، يجوِّزون هذا النزاع في كلمات الله وأفعاله، فيقولون: إن الربَّ لم يزل متكلمًا إذا شاء، وكلمات الله / دائمة قديمة النوع عندهم لم تزل ولا تزال [١٤٥/أ] أزلاً وأبدًا.

وقد بُسط هذا وما يناسبه في موضع آخر، وذكر بعض ما في ذلك من أقوال أئمة السنة والحديث.

كثير من أهل الكلام معطلة لصفة الكلام

وأما ما يذكره كثير من أهل الكلام عن أهل الملل ـ المسلمين واليهود والنصارى ـ أن الله لم يزل معطَّلا لا يتكلم ولا يفعل شيئًا، ثم حدث ما حدث من كلام ومفعولات بغير سبب حادث، فهذا قول لم ينطق به شيء من كتب الله ـ لا القرآن ولا التوارة ولا الإنجيل ولا الزبور ـ ولا نُقل هذا عن أحد من أنبياء الله، ولا قاله أحدٌ من الصحابة ـ أصحاب نبينا ﷺ ـ ولا التابعين لهم بإحسان، ولكن الذي نطقت به الكتب والرسل أن الله خالق كل شيء، فما سوى الله من الأفلاك والملائكة وغير ذلك مخلوق ومحدث، كائن بعد أن لم يكن، مسبوق بعدم نفسه، وليس مع الله شيء قديم بقدمه في العالم: لا أفلاك ولا ملائكة ـ سواء سُمِّيت عقوًلا ونفوسًا أو لم تسم.

والحديث الذي في «صحيح البخاري»(١) عن عِمْران بن حُصَيْن عن النبي ﷺ ـ أنه لما قدم عليه وفد اليمن قالوا: جئناك لنتفقه في الدين ونسألك عن أول هذا الأمر. فقال: كان الله ولم يكن شيءٌ قبله، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السموات والأرض ـ قد ذكرنا ألفاظه وطرقه(٢). وذكرنا الحديث الآخر الذي رواه مسلم(٣) في «صحيحه» عن عبد الله بن عمرو عن النبي ﷺ أنه قال: «قدَّر الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على الماء». والحديث الآخر الذي رواه مسلم(٤) أيضًا في «صحيحه» عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه كان يقول: «أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء، اقض عني الدَّيْن وأغنني من الفقر».

وذكرنا أن حديث عِمران رواه البخاري في ثلاثة مواضع بثلاثة ألفاظ: «كان الله ولم يكن شيء قبله»(٥). ورواه في موضع: «ولم يكن شيء معه»(٦). ورواه في موضع آخر(٧): «ولم يكن شيء غيره»، وأن المجلس كان واحدًا لم يقل النبي ﷺ

---

(١) أخرجه البخاري: (الأرقام٣١٩٠، ٣١٩١، ٤٣٦٥، ٤٣٨٦، ٧٤١٨). وقد بسط تخريجه محققا «الطحاوية»: (١/ ١١٢) ومحقق «الأسماء والصفات» للبيهقي: (رقم٤٨٩).

(٢) انظر: «مجموع الفتاوى»: (١٨/ ٢١٠ ـ ٢٤٣)، وحقيقة مذهب الاتحاديين في «مجموع الفتاوى»: (٢/ ٢٧٢ ـ ٢٧٨)، و«فتح الباري»: (٦/ ٢٨٩).

(٣) أخرجه مسلم كتاب القدر: (رقم٢٦٥٣/ ١٦) نحوه، والمذكور هنا لفظ البيهقي في «الأسماء والصفات»: (رقم٧٩٨).

(٤) أخرجه مسلم كتاب الذكر والدعاء: (رقم٢٧١٣/ ٦١).

(٥) أخرجه البخاري: (رقم٧٤١٨).

(٦) هذا اللفظ ليس في البخاري، وقد عزاها الحافظ ابن حجر في «الفتح»: (٦/ ٢٨٩) لغير البخاري، هكذا إجمالاً على غير عادته، فلعله اعتمد كلام المصنف في الجملة ثم لم ينشط لتخريجها. ولم نقف على هذا اللفظ إلى الآن وكذا صرح عدة من المحققين المحدثين بهذا.

(٧) انظر: البخاري: (رقم٣١٩١)، وانظر: «الرد على الجهمية» للدارمي: ص٢٧ ـ ٢٨، والبيهقي في=

إلا واحدًا من الثلاث، وقد ثبت أنه قال: ليس قبلك شيء، واللفظان الآخران رويا بالمعنى، وبيَّنا على كل تقدير أن مراد النبي ﷺ جواب أهل اليمن عمَّا سألوه من ابتداء خلق هذا العالم الذي خُلق في ستة أيام، وكان عرش الله على الماء قبل ذلك، وقدَّر الله مقادير هذا العالم قبل أن يخلقه بخمسين ألف سنة.

والمقصود هنا أنه إذا قيل لا يكون حادث حتى يكون حادث، فهذا على وجهين، أحدهما: أنه لا يكون حادث حتى يكون قبله حادث، فهذا فيه نزاع مشهور. والثاني أن يُقال: إنه لا يكون حادث حتى يكون معه حادث لامتناع حدوث الحادث بلا سبب حادث؛ لأن الفاعل لا يفعل بعد أن لم يكن فاعلاً إلا لحدوث سبب حادث، فهذا يوجب أن القديم لا يصدر عنه حادث البتة؛ لأنه متى حدث حادث بلا سبب حادث انتقضت القضية الكلية، فيلزم أن لا يفعل البتَّة شيئًا، وإن فعل لزم ترجيح أحد المتماثلين بلا مرجِّح(١).

وهذه الحجة أعيت كثيرًا من أهل الكلام والنظر، حتى قال كثير منهم: القادر يرجِّح أحد طرفي مقدوره بلا مرجِّح. وكذلك قال الآخرون: نفس الإرادة القديمة هي المرجِّحة لأحد المِثْلَين على الآخر.

ونحن ننبه على ما به يُعلم فساد قولهم والجواب عن حجتهم، وقد بسطنا الكلام على ذلك في مواضعه. فيقال: إذا كان الصانع قديمًا موجِبًا بالذات، وعلة تامة أزلية لزم ألا يتأخر عنه شيء من موجَبه ومعلوله كما ذكروا؛ لأن المتأخر إن كان قد وجدت علَّته التامة في الأزل لزم أن يكون أزليًا لا يتأخر، وإن لم يوجد فقد وجدت علته التامة بعد أن لم تكن، سواء كان الحادث شرطًا / من شروط تمام [٤/أ]
العلة أو غير ذلك، ثم القول في علة تلك العلة كالقول في العلة التي هي معلول

= «الأسماء»: (رقم٤٨٩، ٨٠٠)، و«تفسير الطبري»: (٧/ ٢٤٧)، وعند الحاكم في «المستدرك»: (٢/ ٣٤١) من حديث بريدة وفيه: «ولا شيء غيره».

(١) انتهى هنا الكلام الملحق، والذي بدأ في ص١٢، وكتب بعده: (صح).

هذه، فيلزم ألا يكون لشيء من الحوادث علة تامة في الأزل، وهذا لازم لقولهم لا محيد عنه.

فإن العلة التامة تستلزم معلولها، فالحادث لا تكون علته تامَّةً في الأزل، فيلزم على ذلك ألا يكون شيء من الحوادث حادثًا عن العلة التامَّة التي هي واجب الوجود، وحينئذ فإما أن تكون الحوادث حادثة بنفسها، وهذا معلوم الفساد بالضرورة وهم يسلِّمون فساده، وإما أن تكون حادثة عن فاعلٍ آخر غير الواجب الموجود بنفسه فله فاعل، ثم ذلك الفاعل إن لم يكن واجبَ الوجود بنفسه فله فاعل، والقول في حدوث الحوادث عنه كالقول في الأول. وإن كان واجب الوجود بنفسه كان القول فيه كالقول في ذلك الواجب: إن كان علةً تامة لزم ألا يحدث عنه حادث، وإن لم يكن علة تامة بطل قولهم بالموجب بالذات، فتبين فساد قولهم على كل تقدير.

وغاية ما يقولون أنهم يقولون: إن كل حادث مشروط بحادث قبله، والحوادث مُعِدَّات وشروط للفيض عن الواجب بذاته ويقولون: إن حركة الفلك هي سبب الحوادث والتغييرات.

فيقال لهم: هب أن الأمر كذلك، فالحوادث المتعاقبة سواء كانت حركة متصلةً أو غير ذلك. إذا كانت لم تصدر إلا عن علَّةٍ تامة لزم أن تكون مقارنة للعلة التامة، فإن العلَّة التامة يجب أن يقارنها معلولها، والموجِبُ بذاته يقارنه موجَبُه، وحينئذٍ فلا يتأخر عنها معلولها، فالمتأخر لا يكون معلولَها، فلا يكون شيء من الحوادث معلولاً لها.

وإذا قالوا: حدوث الأول أعدها لإحداث الثاني.

قيل لهم: القول في حدوث الحادث الأول كالقول في حدوث الحادث الثاني، فالحادث الأول الذي هو شرط الثاني لا يجوز أن يكون صادرًا عن علة تامة أزلية، بل لا تكون العلةُ / التامة له إلا حادثة، سواء كان الحادث كلها أو بعض [٤/ب]
أجزائها وشروطها، وهذا ممَّا يعترفون به، مع أنه حق بيِّن. فحينئذ لا يكون لشيء

من الحوادث علة تامة أزلية، فإذا كان المبدأ الأول ـ الذي هو صانع العالم ـ علة تامة أزلية، وليس لشيء من الحوادث علة تامة أزلية، لم يكن شيء من الحوادث صدر عنه، فلا يكون لشيء من الحوادث فاعلٌ ولا محدِث، وهذا غاية الجهل والتعطيل والسفسطة، وهم يعترفون بفساده.

فإذا قالوا: هذا الحادث المعيَّن اليومي إنما تمت شروط اقتضائه وإحداثه التي بها صارت علته تامة في هذا الوقت المعين، فإن العلَّة إذا تمت لم يتأخر عنها معلولها.

قيل لهم: فيلزم أن يكون تمام العلَّة التامة لما يحدث في اليوم المعين إنما حدث ذلك اليوم، ثم تمام العلة أيضًا حادث في اليوم المعين، فيلزم أن تكون علته ـ أو تمام علته ـ حادثًا في اليوم المعين، وهلمَّ جرًا. فيلزم أن يكون كل حادث إنما صارت علته تامة عند حدوثه، فيلزم من ذلك بطلان قولهم من وجوه: لزوم بطلان قولهم من وجوه:

الوجه الأول

أحدها: أنه إذا لم يكن لشيءٍ من الحوادث علة تامة أزلية، بل إنما صارت له علة تامة عند حدوثه، بطل قولهم. فإنه إذا لم يكن لشيءٍ من الحوادث علة تامة أزلية لم يكن شيء من الحوادث صادرًا عن الموجب بالذات الذي هو علة تامة أزلية. فعُلم أن المحدِث للحوادث المتسلسلة ليس علة تامة لمعلولة في الأزل، وهو المطلوب.

وهذا الموضع إذا تدبره مَنْ يفهمه ويفهم مذهبهم علم أنه يبين فساد قولهم بالضرورة، وكلما غُيرت العبارات الدالة عليه زاد بيانًا وقوة.

فدعواهم أن المبدع الموجب بالذات علة تامة أزلية مع كون الحوادث المتعاقبة صدرت عنه جمع بين النقيضين؛ إذ العلة التامة يقارنها معلولها ولا يتأخر عنها، وسواء قيل: إن الفلك صدر عنه بلا / واسطة كما تقوله طائفة منهم، أو قيل: صدر عنه بواسطة العقل الأول كما يقوله طائفة أخرى ـ فهم يقولون: إن المحرِك للفلك هو النفس بما يتجدد لها من التصورات والإرادات الشوقية ـ فيقال: هذه الأمور [٥/أ]

الحادثة سواء كانت هي الحركات أو الإرادات أو التصورات لا بُد لها من أمرٍ محدِث لها. والعلة التامة الأزلية المستلزمة لمعلولها في الأزل التي توجبه بذاتها يقارنها معلولها الذي هو موجَبها ومقتضاها في الأزل، فلا يكون شيء من هذه الحركات والإرادات والتصورات معلولاً لها لأنها حادثة، ولا تكون موجبة له ولا فاعلة ولا محدثة لامتناع صدور الحوادث عن علة تامة أزلية.

وهذا مما يتبيَّن به بطلان قولهم في قدم العالم، ويتبيَّن أن كل ما سوى الله تعالى حادث بعد أن لم يكن، فإن القديم المعلول لا يصدر إلا عن مُوجِب بذاته أزلي الإيجاب، وهو العلة التامة الأزلية التي تستلزم معلولَها في الأزل، فلو كان في العالم ما هو قديم لزم ثبوت العلة التامة الأزلية لكن ثبوت هذه ممتنع لأنه حينئذٍ يلزم ألا يكون للحوادث فاعل ـ لا بوسط ولا بغير وسط ـ لأن الحوادث لا تحدث عن علَّة تامة لها أزليّة، فكل ما سوى الله لا بُد أن يقارن شيئًا من الحوادث أو تحدث فيه الحوادث، وكل ما قارن شيئًا من الحوادث أو حدثت فيه الحوادث يمتنع أن يصدر عن علةٍ تامة أزلية، إذ يمتنع صدوره دون الحوادث عن الفاعل، لأنه لا بُد للحوادث من الفاعل، فإثبات قدم شيء من العالم يستلزم إثبات علة قديمة له، وإثبات العلة القديمة توجب كون الحوادث لا فاعل لها، سواء قيل: إن تلك العلة القديمة صدر عنها ما قارنته الحوادث، أو صدر عنها ما حدثت فيه الحوادث، فإنه على التقديرين يلزم كون الحوادث لا فاعل لها لامتناع صدور الحوادث عن العلة التامة / الأزلية. [٥/ب]

وإذا كان قدم شيء من العالم يستلزم إثبات العلة التامة القديمة، وإثبات ذلك يستلزم كون الحوادث لا فاعل لها. وهذا اللازم باطل بالضرورة، فالملزوم أيضًا باطل. والملزوم قدم شيءٍ من العالم، فإذا كان الملزوم باطلاً فنقيضه حق، وهو أنه ليس من العالم شيء قديم.

الوجه الثاني: أن قولهم هذا يستلزم وجود عللٍ ومعلولاتٍ لا تتناهى، وهم الوجه الثاني

يسلِّمون فساد ذلك، وفساده معلوم بالأدلة اليقينية، كما قد بسطناه في غير هذا الموضع ونبهنا على أن المعلولات كلها ممكنة، ليس فيها ما يقتضي وجودها، وتقدير أمور غير متناهية ليس فيها ما يقتضي وجودها بمنزلة تقدير أمور متناهية معدومة أو ممتنعة، فإذا قُدِّر علل لا تتناهى وهي معلولات كان ذلك بمنزلة تقدير أمور معدومة لا تتناهى، فلا يكون فيها ما هو موجود، والمعدوم يمتنع أن يكون مبدعًا أو فاعلاً للموجود؛ ولا حاجة إلى الإطناب في هذا فإنه متفق عليه بين العقلاء، لكن بعض المتأخرين أورد على هذا شبهات ـ قد بينا فسادها في غير هذا الموضع ـ كما أورد ذلك الآمدي(١) والأبهري(٢) وغيرهما.

ومن الناس من ظن أن الكلام في تناهي المؤثرات بمنزلة الكلام في تناهي الآثار ـ كما ظن ذلك طائفة من أهل الكلام والجدل ـ ثم من هؤلاء من قال: فإذا كان تناهي الآثار لا يقوم دليل على فساده فكذلك تتناهى العلل.

وهذا مما سلكه أبو حامد(٣) في الرد على الفلاسفة في «تهافت الفلاسفة» وجعل

---

(١) هو أبو الحسن سيف الدين عليٍّ بن أبي عليٍّ بن محمد بن سالم، التغلبي، الآمدي، الحنبلي، ثم الشافعي، العلامة المصنف، فارس الكلام. طلب العلم في آمد وبغداد ودمشق، وحفظ عدة كتب، وتبحر في العلوم، وتفرد بعلم المعقولات والمنطق والكلام، وقصده الطلاب من البلاد، وكان يواسيهم بما يقدر ويفهم الطلاب، ويطول روحه. مات في رابع صفر سنة ٦٣١هـ، وله ثمانون سنة.
وانظر: «تاريخ الحكماء»: ص٢٤٠، و«وفيات الأعيان»: (٣/ ٢٩٣)، و«النبلاء»: (٢٢/ ٣٦٤)، و«النجوم الزاهرة»: (٦/ ٢٨٥)، و«حسن المحاضرة»: (١/ ٢٥٩)، وانظر: مقدمة كتاب «غاية المرام في علم الكلام» للأستاذ حسن محمود عبد اللطيف.

(٢) هو أثير الدين المفضل بن عمر بن المفضل الأبهري السمرقندي، منطقي، له اشتغال بالحكمة والطبيعات والفلك. من كتبه: «هداية الحكمة»، و«مختصر في علم الهيئة»، و«تنزيل الأفكار في تعديل الأسرار»، وغيرها. مات سنة ٦٦٣هـ. وانظر: «هدية العارفين»: (٢/ ٤٦٩)، و«الأعلام»: (٧/ ٢٧٩).

(٣) هو زين الدين أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، الشافعي، الغزالي، الشيخ الإمام البحر، حجة الإسلام، أعجوبة الزمان، صاحب التصانيف والذكاء المفرط، ألف في ذم الفلاسفة كتاب «التهافت»، وكشف عوارهم، ووافقهم في مواضع، ظنًّا منه أن ذلك حق أو موافق للملة. توفي يوم الاثنين ١٤ جمادى الآخرة ٥٠٥هـ. =

قولهم بتجويز حوادث لا أول لها يقتضي تجويز عللٍ لا تتناهى.

اضطراب كثير من أهل الكلام

وكثير من أهل الكلام من المعتزلة، ومن وافقهم من الأشعرية والكرَّامية، ومن وافقهم من الفقهاء الحنفيَّة والمالكيَّة والشافعيَّة والحنبليَّة، لما سَوَّوْا بين النوعين اعتمدوا في نفي التسلسل في المؤثرات والآثار على طرقٍ معروفة قد أفسدها كثير منهم، حتى إن الرجل من هؤلاء يذكر بعض هذه الطرق في كتاب ويفسدها في كتاب آخر، كما يفعله أبو عبد الله بن الخطيب(1) ونحوه، فيقرر في كتاب «الأربعين»(2) ونحوه طرقًا في إبطال حوادث لا تتناهى، ويبطلها في مثل كتاب «المباحث المشرقية» وأمثاله.

ولهذا بيَّن أبو الحسن الآمدي فساد / عامة هذه الطرق واعتمد طريقة أضعف من [٦/أ]
غيرها، وكذلك أبو الثناء الأُرْمَوي(3) أفسد في «لباب الأربعين» عامة ما قيل في

= وانظر: «المنتظم»: (٩/ ١٦٨)، و«الوافي بالوفيات»: (١/ ٢٧٤)، و«النبلاء»: (١٩/ ٣٢٢)، و«طبقات الشافعية»: (٦/ ١٩١)، و«النجوم الزاهرة»: (٥/ ٢٠٣)، و«سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه» للدكتور عبد الكريم عثمان.

(1) هو أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، القرشي، البكري، الطبرستاني، العلامة الكبير ذو الفنون، المفسر، كبير الأذكياء والحكماء والمصنفين، الإمام الأشعري المعروف بابن الخطيب وبالفخر الرازي.
بدت في تواليفه بلايا وعظائم وسحر وانحرافات عن السنة، والله يعفو عنه، فإنه مات على طريقة حميدة.
مات بهراة يوم عيد الفطر سنة ٦٠٦هـ.
وانظر: «تاريخ الحكماء»: ص٢٩١، و«وفيات الأعيان»: (٤/ ٢٤٨)، و«النبلاء»: (٢١/ ٥٠٠)، و«طبقات الشافعية»: (٥/ ٣٣)، و«لسان الميزان»: (٤/ ٤٢٦)، وانظر كتاب «فخر الدين الرازي» للدكتور فتح الله خليف.

(2) وهو كتاب «الأربعين في أصول الدين» وهو مطبوع، وكذلك كتاب «المباحث المشرقية».

(3) هو أبو الثناء، سراج الدين، محمود بن أبي بكر بن أحمد، عالم بالأصول والمنطق، من الشافعية، أصله من (أرمية) من بلاد أذربيجان، قرأ بالموصل، وسكن دمشق، توفي بمدينة قونية سنة ٦٨٢هـ وكتابه «لباب الأربعين» توجد منه نسخة مصورة خطية في معهد المخطوطات تحت رقم (٢٠١) توحيد.
وانظر: «طبقات الشافعية»: (٥/ ١٥٥)، و«الأعلام»: (٧/ ١٦٦).

هذا الباب. وهذا كله مبسوط في موضعه، والمقصود هنا أن التسلسل في المؤثرات باطل باتفاق العقلاء.

وأما الاعتراض المذكور فهو أنهم قالوا: إذا كان كل من المؤثرات ممكنًا فلم لا يجوز ألا تكون الجملة ممكنة، على قول من يقول: إن كل واحد من الحوادث محدث، والنوع القديم متسلسل، فإن حكم الجملة إما أن يكون مثل حكم الأفراد وإما ألا يكون، فإن كان مثل حكمها لزم حدوث نوع الحوادث.

وهذا هو الذي يقوله كثير من أهل الكلام، وعليه اعتمد أبو الحسين البصري(١) وأمثاله؛ وقالوا: إذا كان كل واحد من الزنج أسود فالجميع سود.

لكن نقض ذلك المعارضون لهم بأن الواحد من العشرة ليس هو عشرة، والواحد من أجزاء القبة والبيت ليس هو قبةً ولا بيتًا، وبعض الإنسان ليس هو إنسان.

فقال هؤلاء الذين أشْكل عليهم بطلان تسلسل المؤثرات كالآمدي والأبهري: فحينئذ يجوز أن يكون كل واحدٍ من العلل ممكنًا والجملة ليست ممكنة.

فصارت هذه المباحث المتعلقة بأصول الدين والعلم مضطربة عند أئمة الفلاسفة والمتكلمين.

وفصل الخطاب في هذا الباب أن نقول: انضمام الفرد إلى غيره إمَّا أن يُوجب ثبوت أمرٍ يخالف حكم تلك الأفراد، وإما ألا يوجب. فإن لم يوجب ثبوت أمرٍ يخالف حكم الأفراد كان حكم المجموع حكم الأفراد، وإن أوجب ثبوت أمرٍ يخالف حكم الأفراد لم يجب أن يكون حكم المجموع حكم الأفراد.

---

(١) هو أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، شيخ المعتزلة، وصاحب التصانيف الكلامية. كان فصيحًا بليغًا عذب العبارة، يتوقد ذكاء، وله اطلاع كبير، له كتاب «المعتمد في أصول الفقه» من أجود الكتب، يغترف من الفخر الرازي. توفي ببغداد في ربيع الآخر سنة ٤٣٦هـ وقد شاخ.
وانظر: «تاريخ بغداد»: (٣/ ١٠٠)، «النبلاء»: (١٧/ ٥٨٧)، و«لسان الميزان»: (٥/ ٢٩٨)، و«النجوم الزاهرة»: (٥/ ٣٨).

مثال الأول: المعدوم مع المعدوم؛ فإن انضمام أحدهما إلى الآخر لا يخرجه عن أن يكون معدومًا. وكذلك انضمام الواجب إلى الواجب والممكن إلى الممكن. وكذلك انضمام الموجود إلى الموجود لا يخرجه عن أن يكون موجودًا، اللهم إلا إذا كانا يتضادان.

/ ومثال الثاني: أبعاض الإنسان وغيره من الحيوان، وأبعاض الدار والبيت والمدينة ونحو ذلك. فإن انضمام بعض ذلك إلى بعض يوجب للمجموع أن يصير حيوانًا وبيتًا ومدينة، وكذلك آحاد العشرة والألف بالانضمام تصير عشرة وألفًا. وكذلك غير ذلك من المركبات، فإنه بالاجتماع يحصل له من التركيب ما لا يحصل بالأفراد، وكذلك أجزاء الطويل والدائم والممتد والكبير والعظيم ونحو ذلك، فإنه لا يُسمَّى طويلاً ولا دائمًا ولا ممتدًّا ولا كبيرًا ولا عظيمًا إلا إذا اجتمعت تلك الأجزاء، فبالاجتماع يتغير حكم الأفراد. [٦/ب]

إذا تبين ذلك، فإذا قُدِّر مؤثرات ممكنة ليس لها من أنفسها وجود، ولكن كل منها يحتاج إلى مؤثر، لم تكن[1] بانضمام بعضها إلى بعض تخرج عن أن تكون ممكنة مفتقرة إلى غيرها، بل كلما كثرت زاد الافتقار والحاجة، كما أنه كلما ضُمَّ المعدومُ إلى المعدوم كثر المعدوم.

فإذا قُدر علل لا تتناهى كلٌّ منها معلول، أو فاعلون لا يتناهون كل منهم مفعول، فهذه كلها مؤثرات أبدعها غيرها وكلٌّ منها ممكن بنفسه محتاج إلى غيره قد أبدعه غيره، ليس فيها ما هو موجود بنفسه.

فإذا قُدِّر عدم تناهيها كان ذلك تكثيرًا للحاجة والافتقار إلى الموجود بنفسه، وتكثيرًا للممكنات التي هي معدومة بنفسها لا توجد إلا بموجود غيرها، فكثرتها وعدم تناهيها لا يُخرج شيئًا منها عن أن يكون ممكنًا مفتقرًا إلى غيره، وأنه إذا

---

(١) في الأصل: (لم يكن)، ولعل الصواب ما أثبتنا.

لم يكن له مبدعٌ كان معدومًا، بل المجموع مفتقر إلى كلٍ من الأفراد، وإذا كان كل من الأفراد ممكنًا، فالمجموع المتوقف على كل من الأفراد أولى أن يكون ممكنًا.

فتبين بذلك امتناع وجود عللٍ ومعلولات لا تتناهى، وهو امتناع أرباب كل منهم مربوب، أو فاعلين كل منهم مفعول، ومؤثرين كل منهم أثَّر فيه غيره. فهذا جميعه مما يُعلم امتناعه بالضرورة بعد التصور التام كما / اتفق عليه عامة العقلاء، وذلك مما يبين أن جميع الممكنات والحوادث لها مبدع موجود بنفسه خارج عنها كلها. [٧/أ]

وهذا بخلاف دوام الحوادث وتسلسلها في الماضي أو المستقبل، فإن الواحد منها إذا لم يكن دائمًا باقيًا متصلاً لم يلزم ألا يكون النوع دائمًا باقيًا متصلاً؛ لأن انضمام الواحد إلى غيره يوجب الكثرة التي لا توجد في الواحد، والدائم الباقي المديد الطويل الكثير لا يستلزم أن يكون كل واحدٍ من أفراده دائمًا طويلاً مديدًا كثيرًا.

فهذا تنبيه على الفرق بين النوعين، وإذا كان ذلك فنقول: قولهم بقدم العالم يستلزم التسلسل في المؤثرات، وذلك فاسد بالضرورة والاتفاق، وهم يسلِّمون امتناع تسلسل المؤثرات، لكن الذين يقولونه هنا يقولون: التسلسل إنما هو حاصل في شروط العلِّيَّة لا في ذات العلَّة.

فيقال لهم: إذا كان هذا الحادث موقوفًا على شرط العلة الذي هو تمامها، وعند حصول تمام العلة يجب مقارنة ذلك المعلول له لا يجوز تأخره عنه، فكل حادث يجب أن يقارنه تمام علة الحادث، والكلام في تمام عليّة الحادث كالكلام في الحادث، فيلزم تسلسل تمامات العلل، وأن يكون تمام علة كل معلول مقارنًا لذلك المعلول. فإذن كل حادث إنما تمت علته عند حدوثه، وذلك التمام إنما تمت علة حدوثه عند حدوثه أيضًا، فيلزم تسلسل تمامات لا فاعل لها، ولا فرق بين تسلسل علل هي معلولات لا فاعل لها، وبين تسلسل تمامات علل هي معلولات لا فاعل لها.

وأيضًا فإن هذه التمامات المتسلسلة لا يجوز أن تكون صادرة عن العلَّة التامة الأزلية، فإن ذلك يستلزم أن تكون مقارنة لتلك العلة، ولا يجوز أن تكون العلة الأزلية علة تامة لواحدٍ منها معيَّن، وذلك شرط في الثاني، لأنه ليس لها مبدأ معين، وما من واحدٍ إلا وقبله آخر فلا يتعيَّن شيءٌ منها دون الآخر، ولا يكون شيءٌ منها علة تامة لحوادث متعاقبة مع كون العلة ثابتة على حال واحدة، لأن حدوث / المتغير عن علة تامة لا تتغير ممتنع، فإذا لم يكن لها مُحدِث سوى العلة التامة الأزلية، والعلة التامة الأزلية لا يجوز أن يصدر عنها حادث، فيلزم ألاَّ يكون للحوادث مُحدِثٌ. [٧/ب]

وأبو عبد الله الرازي قد نبَّه على هذا، لكن لم يوضِّحه إيضاحًا تامًا، فاعترض عليه الأرموي حيثُ لم يَفهم حقيقة هذا الإلزام، فظنَّ الفرق بين حدوث شروط العلة وحدوث ذات العلة، وهذا الفرق إنما يصح إذا كان هناك سبب يقتضي حدوث شروط العلة غير العلة، حتى يُقال إن تأثيرها موقوف على حدوث شروط أُخر تحدث[١] بسبب غيرها.

فَأمَّا إذا كان لا مقتضى للحوادث إلا ذات العلة التي فُرض أنها تامة لا يتخلف عنها معلولها، لم يكن اقتضاؤها موقوفًا على شرط غيرها، فيجب أن يقارنها معلولها، فلا يحدث عنها حادث.

واعلمْ أنَّ هذا هو عمدتهم في قدم العالم، وقد تبين أنه مناقض لما قالوه، وأنه مُبطِلٌ لقولهم، فإن أصل قولهم أن المؤثر في العالم يجب أن يكون تامًا فلا يتخلف عنه أثره، وهذا بعينه يمنع أن يكون محدِثًا لشيءٍ من الحوادث بشرط أو بغير شرط.

والرازي أجاب بأن هذه الحجة تستلزم التسلسل في العلل وهو باطل، فاعترض عليه الأرموي في «لباب الأربعين».

---

(١) في الأصل: (شرط آخر تحدث).

جواب الرازي على القائلين بالعدم

قال الرازي في «الأربعين»[(١)]: (احتج القائِلونَ بالقدم بوجوه: أولها: لا نشك أن الممكنات تنتهي في سلسلة الحاجة إلى واجب الوجود).

فنقول: كُلُّ ما لا بُد منه في كونه تعالى مؤثرًا في إيجاده[(٢)] إما أن يُقال أنه كان حاصلاً في الأزل، أو ما كان حاصلاً في الأزل، فإن كان كل ما لا بُد منه في المؤثِّريَّة حاصلاً في الأزل، فإما أن يجب مع حصولِه حصولُ الأثر أو لا يجب، فإن وجب لزم من دوامه دوام الأثر، وإن لم يجب كان وُجُوده مع عدم تلكَ الآثار جائزًا، فلنفرض ذاته مع مجموع الأمور المعتبرة في المؤثريَّة: تارة مع وجود تلك الآثار، وتارة[(٣)] مع عدمها، فاختصاص ذلك الوقت / بالوجود دون الوقت الآخر إما أن [٨/أ] يَخْتَص[(٤)] بأمرٍ مَا لأجله كان هو أولى بوجود ذلك الأثر، وإما ألاَّ يكون كذلك، فإن كان الأول كان ذلك المُخَصِّص معتبرًا في المؤثرية وهو ما كان حاصلاً قبل ذلك، فإذن كل ما لا بُد منه في المؤثريَّة ما كان حاصلا في الأزل، وكنَّا قد فرضناه حاصلاً قبل ذلك[(٥)]، هذا خَلْفٌ[(٦)].

وإن كان الثاني كان ذلك ترجيحًا لأحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مُرَجِّح أصلاً، وهو محال.

هذا إذا قلنا أن[(٧)] كل ما لا بُد منه في المؤثريَّة كان حاصلاً في الأزل. أما إذا قلنا بأن كل ذلك ما كان[(٨)] حاصلاً في الأزل، فحدوثه فيما لا يزال بعد أن لم يكن

---

(١) «الأربعون في أصول الدين»: ص٤١.
(٢) في «الأربعين»: (آثاره).
(٣) في «الأربعين»: (وأخرىٰ).
(٤) في «الأربعين»: (إما أن يتوقف على اختصاصه . . .) إلخ.
(٥) (قبل ذلك) ليست موجودة في «الأربعين».
(٦) الخَلْف: من القول هو الساقط الرديء، والخُلْف: هو الاختلاف، وفي علم الفلسفة: هو المحال الذي ينافي المنطق، ويخالف المعقول.
(٧) في «الأربعين»: (بأن).
(٨) في «الأربعين»: (كل ما كان).

إما أن يفتقر إلى مؤثرٍ أو لا يفتقر، فإن لم يفتقر فقد حدث الممكن لا عن مرجِّح، وإن افتقر نقلنا الكلام إلى كيفية إحداث تلك الأمور، ويلزم التسلسل، وهو محال.

قال الرازي: «هذا هو العمدة الكبرى للقوم».

ثم ذكر أجوبة طوائف من أهل الكلام عن ذلك بأن قومًا قالوا: المرجح هو الإرادة. وقيل: المرجح هو العلم. وقيل: المرجح اختصاص وقت الإحداث بحكمة خفية(١).

وقيل: إحداث العالم في الأزل محال، لأن الإحداث جعله موجودًا بعد أن كان معدومًا، وذلك يقتضي سبق العدم، والأزل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير، فكان الجمع بينهما بمحال(٢).

وقيل: إن العالم قبل ذلك ما كان ممكنًا بل ممتنعًا ثم انقلب ممكنًا ذلك في الوقت.

وقيل: إن القادر المختار يمكنه أن يرجِّح أحد المقدورين على الآخر من غير مرجح(٣).

ثم بيَّن فساد هذه الأجوبة جملة، فإن حاصلها أن كل ما لا بُد منه في إيجاد العالم ما كان حاصلاً في الأزل، وبيَّن فسادها على وجه التفصيل بما لا حاجة إلى ذكره هنا(٤).

ثم قال: (والجواب(٥) أن نقول: إنْ صح ما ذكرتم يلزم أن لا يحصل في العالم شيءٌ من التغيرات، لأنه يلزم من دوام واجب الوجود أزلاً وأبدًا دوام المعلول الأول / ومن دوام المعلول الأول دوام المعلول الثاني، وهلمَّ جرًا إلى آخر المراتب [٨/ب]

---

(١) هذه الوجوه مذكورة بالتفصيل في «الأربعين»: ص٤٢، ٤٣.

(٢) هذا هو الوجه الرابع في «الأربعين»: ص٤٣.

(٣) هذان الوجهان الخامس والسادس اختصرهما شيخ الإسلام ابن تيمية، وبسطهما في «الأربعين»: ص٤٣.

(٤) انظر: «الأربعين»: ص٤٣ ـ ٤٨.

(٥) في «الأربعين»: (والجواب عن الشبهة الأولى).

ـ فيلزم ألا يحصل في العالم شيءٌ من التغيرات وأنه خلاف الحس[1]).

قال[2]: (فإن قال قائل: لم لا يجوز أن يُقال: واجب الوجود عام الفيض إلا أن حدوث الأثر عنه يتوقف على استعداد القوابل، وحصول هذه الاستعدادت المختلفة في القوابل يتوقف على الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية، وكل واحد[3] منها مسبوق بآخَر لا إلى أول، فلهذا السبب حدث التغير في هذا العالم).

قال[4]: (والجواب[5]: أنَّا نقول: العرض[6] المعين إذا حدث في هذا العالم فإمَّا أن يفتقر في حدوثه إلى سببٍ أو لا يفتقر، فإن لم يفتقر فقد حدث الممكن لا عن سبب، وهو باطل بالاتفاق، وإذا[7] افتقر إلى سببٍ فذلك السبب إن كان حادثًا كان الكلام في كيفية حدوثه كما في الأول، فيفضي إلى وجود[8] أسبابٍ ومسبَّبات لا نهاية لها دفعة واحدة، وهو محال. وإن كان السبب قديمًا فقد أسندتم إلى المؤثِّر القديم أثرًا محدثًا، وإذا عقلتم ذلك فلم لا يجوز في كل العالم مثل ذلك[9]).

قال الأرموي معترضًا على هذا الجواب[10]: (ولقائلٍ أن يقول: إنْ عنيت بالسبب السبب التام فحدوثه لا يدل على حدوث السبب الفاعل، بل إما على حدوثه أو حدوث بعض شروطه، وإن عنيت به السبب الفاعل لم يلزم من حدوث

---

(١) انظر: «الأربعين»: ص٥١.

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة.

(٣) في «الأربعين»: (وكل حادث).

(٤) بعد كلامه السابق مباشرة.

(٥) في «الأربعين»: (فالجواب).

(٦) في الأصل المخطوط: (الغرض)، والمثبت من كتاب «الأربعين» وهو الصواب، وسترد العبارة على الصواب بعد عدة أسطر.

(٧) في «الأربعين»: (وإن).

(٨) في «الأربعين»: (حدوث).

(٩) في «الأربعين»: (مثل ذلك أيضًا).

(١٠) في كتابه «لباب الأربعين».

العرض المعين حدوثه، بل إما حدوثه أو حدوث بعض الشرائط، وحدوث الشرائط والمعدَّات الغير المتناهية على التعاقب جائز عندهم).

قال: (بل الجواب الباهر عنه أنه لا يلزم ذلك من حدوث العالم الجسماني(١) لجواز أن يوجد في الأزل عقل أو نفس يصدر عنهما تصورات متعاقبة، كل واحدٍ منها بعد(٢) ما يليه، حتى تنتهي إلى تصورٍ خاص يكون شرطًا لفيضان العالم الجسماني عن المبدأ القديم).

قلت: هذا الجواب الذي أجاب به الأرموي [أخذه من «المطالب العالية»(٣) للرازي فإنه ذكر هذا الجواب فيه، وهذا الجواب باطل متناقض في نفسه، فإنه يتضمن وجود حوادث لا أول لها، والمتكلمون الذين أثبتوا حدوث الأجسام إنما أثبتوه بناءً على امتناع حوادث لا أول لها. فإن كان هذا الأصل صحيحًا بطل الجواب المذكور، ولزم حدوث النفوس التي تقوم بها تصورات متعاقبة لأنها حوادث لا أول لها. وإن كان حوادث لا أول لها جائزًا كما ذكره في الجواب الذي سماه «الباهر» بطل دليل المتكلمين على حدوث الأجسام؛ وحينئذ فلا فرق بين أن يُقال: القديم هو النفس أو جسم.

وأيضًا، فهذا الجواب باطل من وجه آخر، وهو أن النفوس عند من يثبتها من المتفلسفة لا تفارق الأجسام، بل النفس عندهم لا بُد أن تكون متعلقة بالجسم تعلق التدبير والتصريف، وقد تنازعوا في النفس الفلكية: هل هي جوهر أو عرض، وأكثرهم يقولون هي عرض، ولكن ابن سينا وطائفة رجَّحوا أنها جوهر. فإذا كان

---

(١) هذه العبارة في «درء تعارض العقل والنقل»: (١/ ٣٣٤)، وفيها: (أنه لا يلزم من ذلك قدم العالم الجسماني . . .).

(٢) في الأصل المخطوط: (يعد)، ولعل الصواب ما أثبتناه، وهو الموافق لما في كتاب «درء تعارض العقل والنقل».

(٣) من أهم كتب الرازي، وتوجد منه نسخة خطية مصورة في معهد المخطوطات العربية، انظر: رقم ٣٥٢ الفلسفة والمنطق.

وجود النفس التي تقوم بها التصورات المتعاقبة مشروطًا بوجود الجسم بطل هذا الجواب.

وأما العقول فتلك مفارقة لا تدبر الأجسام ولا يقوم بها عندهم شيء من الحوادث لا متعاقبًا ولا غير متعاقب.

وأيضًا، فهذا الجواب][1] يتضمن شيئين: جواز حوادث لا أول لها بناءً على / [٩/أ] أن التسلسل الممتنع إنما هو في المؤثرات لا في الآثار والشروط، وهذه مسألة نظرية لا تناقض أصول الإسلام، ويتضمن[2] أيضًا إثبات العقول والنفوس وأنها قديمة أزلية، وأن المخلوق المحدث إنما هو الأجسام دون العقول والنفوس، وهذا ليس من دين أحدٍ من أهل الملل، وهو مبنيٌّ على إثبات العقول والنفوس التي تثبتها الفلاسفة، وأنها ليست أجسامًا، وكلامهم في ذلك في غاية الفساد في العقل، كما قد بسط الكلام عليه في غير هذا الموضع.

وإنما غلط في هذا لأن الشهرستاني[3] والرازي والآمدي ونحوهم من المتأخرين ظنُّوا أن المتكلمين ليس لهم دليل ينفي وجود هذه الأمور، وأنهم لم يذكروا على نفيها دليلاً. وليس الأمر كما ذكره هؤلاء، بل قد صرَّح النُّظَّار كإمام الحرمَيْن[4]

---

(١) ما بين المعقوفتين من هامش الأصل، وأول عشر كلمات فيه بخط المصنف على الراجح، وباقيه بخط مخالف.

(٢) في الأصل: (وتتضمن).

(٣) هو الأفضل محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، أبو الفتح، من أئمة الأشاعرة، وشيخ أهل الكلام والحكمة وصاحب التصنيف. كان كثير المحفوظ، قوي الفهم، مليح الوعظ، متهم بالميل إلى الطائفة الإسماعيلية، لكن لم يظهر ذلك في مصنفاته، ومن أشهر مصنفاته «الملل والنحل». مات في شعبان سنة ٥٤٨هـ.

وانظر: «وفيات الأعيان»: (٤/ ٢٧٣)، و«النبلاء»: (٢٠/ ٢٨٦)، و«طبقات الشافعية»: (٦/ ١٢٨) و«لسان الميزان»: (٥/ ٢٦٣)، و«الأعلام»: (٣/ ١٧٩).

(٤) هو أبو المعالي عبد الملك بن الإمام أبي محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه الجويني ثم النيسابوري، ضياء الدين، الشافعي، صاحب التصانيف، وهو مجمع على إمامته شرقًا=

وأبي الوفاء بن عقيل(١)، ومن قَبْلهم كالقاضي أبي بكر(٢) وأبي الحسن الأشعري(٣)

= وغربًا، قال في مرضه: (اشهدوا عليَّ أني قد رجعت عن كل مقالة تخالف السنة، وأني أموت على ما يموت عليه عجائز نيسابور). مات ٢٥ من ربيع الآخر سنة ٤٧٨هـ.

وانظر: «وفيات الأعيان»: (٣/ ١٦٧)، و«النبلاء»: (١٨/ ٤٦٨)، و«طبقات الشافعية»: (٥/ ١٦٥)، و«العقد الثمين»: (٥/ ٥٠٧)، و«النجوم الزاهرة»: (٥/ ١٢١).

(١) هو أبو الوفاء عليّ بن عقيل بن محمد بن عقيل بن عبد الله البغدادي، الظفري، الحنبلي المتكلم، صاحب التصانيف، الإمام العلامة البحر، شيخ الحنابلة. كان أصحابه الحنابلة ينهونه عن مجالسة المعتزلة، ويأبى حتى وقع في حبائلهم، وتجسر على تأويل النصوص. توفي بكرة الجمعة ثاني عشر جمادى الأولى سنة ٥١٣هـ.

وانظر: «ذيل طبقات الحنابلة»: (١/ ١٤٢)، و«النبلاء»: (١٩/ ٤٤٣)، و«النجوم الزاهرة»: (٥/ ٢١٩)، و«لسان الميزان»: (٤/ ٢٤٣)، و«طبقات الحنابلة»: (٢/ ٢٥٩)، و«مناقب الإمام أحمد» لابن الجوزي: ص٥٢٦ـ٥٢٧، و«جلاء العينين» للآلوسي: ص١٦٠ـ١٦١.

(٢) هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن قاسم البصري ثم البغدادي، ابن الباقلاني، الإمام العلامة، أوحد المتكلمين، مقدم الأصوليين، القاضي، صاحب التصانيف ـ كان يضرب المثل بفهمه وذكائه. وكان سيفًا على المعتزلة والرافضة والمشبهة، وغالب قواعده على السنة. مات في ذي القعدة سنة ٤٠٣هـ.

وانظر: «تاريخ بغداد»: (٥/ ٣٧٩)، «تبيين كذب المفتري»: ص٢١٧، و«النبلاء»: (١٧/ ١٩٠)، و«تذكرة الحفاظ»: (٣/ ١٠٧٩)، و«المنتظم»: (٧/ ٢٦٥)، و«وفيات الأعيان»: (٤/ ٢٦٩)، و«الديباج المذهب» لابن فرحون: ص٢٦٧ـ٢٦٨.

(٣) هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم، الأشعري، من سلالة أبي موسى الأشعري الصحابي الجليل. وهو يعد إمام المتكلمين، وكان عجبًا في الذكاء وقوة الفهم. ولما برع في معرفة الاعتزال كرهه وتبرأ منه، وصعد للناس، فتاب إلى الله تعالى منه، ثم أخذ يرد على المعتزلة ويهتك عوارهم. صرح في أربعة مصنفات له أنه على اعتقاد مذهب السلف في الصفات. وقال عند قرب موته: أنا لا أكفر أحدًا من أهل القبلة؛ لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف عبارات. مات سنة ٣٢٤هـ.

وانظر: «تاريخ بغداد»: (١١/ ٣٤٦)، «تبيين كذب المفتري»، و«وفيات الأعيان»: (٣/ ٢٨٤)، و«النبلاء»: (١٥/ ٨٥)، و«طبقات الشافعية»: (٣/ ٣٤٧)، و«النجوم الزاهرة»: (٣/ ٢٥٩)، ملحق «تقريب التدمرية عن الأشعرية»: ص١٥٢، و«شذرات الذهب»: (٣/ ٣٠٣)، و«الأعلام»: (٤/ ٢٦٣)، و«الفهرست» لابن النديم: ص٢٥٧، وكتاب «الأشعري» للدكتور حمودة غرابة.

وأبي علي(١) وأبي هاشم الجُبَّائي(٢) وأبي الحسين البصري(٣) ومحمد بن كَرَّام(٤) وابن الهَيْصَم(٥) وهشام بن الحكم(٦) وغيرهم أنَّ إثبات ذلك معلوم الفساد بضرورة العقل، وأن إثبات ما لا يُشار إليه ولا يقوم بما يُشار إليه معلوم الفساد بضرورة العقل: إمَّا مطلقًا عند طائفة، وإمَّا في الممكنات عند طائفة، وهذا مبسوط في موضعه.

---

(١) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب البصري، شيخ المعتزلة، وإليه تنسب فرقة الجبّائية، كان ـ على بدعته ـ متوسعًا في العلم، سَيَّال الذهن، وهو الذي ذلل الكلام وسهله، ويسر ما صعب منه. مات بالبصرة سنة ٣٠٣هـ.

وانظر: «الفرق بين الفرق»: ص١٦٧، و«وفيات الأعيان»: (٤/ ٢٦٧)، و«النبلاء»: (١٤/ ١٨٣)، و«طبقات المعتزلة»: ص٨٠، و«النجوم الزاهرة»: (٣/ ١٨٩).

(٢) هو أبو هاشم عبد السلام بن الأستاذ أبي علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام، الجبائي المعتزلي، هو شيخ المعتزلة وابن شيخهم، وتنسب إليه فرقة «البهشمية»، وهو القائل بالأحوال، من كبار الأذكياء أخذ عن والده. مات سنة ٣٢١هـ.

وانظر: «تاريخ بغداد»: (١١/ ٥٥)، و«وفيات الأعيان»: (٣/ ١٨٣)، و«النبلاء»: (١٥/ ٦٣)، و«طبقات المعتزلة»: ص٩٤، و«الفهرست» لابن النديم: ص٢٤٧.

(٣) هو أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المتكلم على مذهب المعتزلة، من متأخريهم وهو أحد أئمتهم الأعلام المشار إليه في هذا الفن، كان جيد الكلام مليح العبارة، وله التصانيف الفائقة في أصول الفقه. مات سنة ٤٣٦.

وانظر: «تاريخ بغداد»: (٣/ ١٠٠)، و«وفيات الأعيان»: (٤/ ٢٧١)، و«طبقات المعتزلة»: ص١١٨، و«لسان الميزان»: (٥/ ٢٩٨)، و«شذرات الذهب»: (٥/ ١٧٢).

(٤) تقدمت ترجمته: ص٥٦.

(٥) هو أبو عبد الله محمد بن الهيصم شيخ الكرامية وعالمهم في وقته، وهو الذي ناظره ابن فورك بحضرة السلطان محمود بن سبكتكين. وليس للكرامية مثله في الكلام والنظر، وإليه تنسب فرقة الهيصمية. عاش في القرن الخامس الهجري. وانظر: «الوافي بالوفيات»: (٥/ ١٧١)، و«تاج العروس»: (١٧/ ٧٥٧).

(٦) هو أبو محمد هشام بن الحكم الشيباني، كان من كبار الرافضة ومشاهيرهم، وكان مجسمًا غاليًا في التشبيه، ويزعم أن علم الله محدث، وله نظر وجدل وتواليف كثيرة. مات بعد نكبة البرامكة بمديدة مستترًا، ويقال عاش إلى خلافة المأمون.

وانظر: «لسان الميزان»: (٦/ ١٩٤)، و«النبلاء»: (١٠/ ٥٤٣)، و«طبقات المعتزلة»: ص٤٤، ٥٤، ٥٧، و«الأعلام»: (٨/ ٨٥).

ولو أن الأرموي قال هذا في واجب الوجود نفسه لكان ذلك أقرب إلى دين المرسلين، فإن ذلك يمكن معه القول بأنَّ كُلَّ ما سوى الله سبحانه وتعالى مخلوق مُحدث غايته أنه يلزم قيام الأفعال المتعاقبة بالواجب بنفسه، وهذا قول أئمة أهل الحديث وجمهورهم وطوائف من أهل الكلام، وقول أساطين الفلاسفة القدماء، فهو قول أئمة أهل الملل وأئمة الفلاسفة؛ ففي الجملة هذا فيه نزاع بين أهل الملل، فيمكن مع القول به موافقة الأنبياء، بخلاف ما ذكره.

وأيضًا، فقد بيَّن الرازي والآمدي ضعف أدلة نفاة ذلك، وذكر الرازي أن ذلك لازم لعامة الطوائف. ثم قرر هو ذلك بطريقةٍ هي / أيضًا في غاية الضعف، كما قد [٩/ب] بسط هذا كله في غير هذا الموضع.

وإذا كان كذلك فالجواب الذي هو أصح في الشرع والعقل أولى من الجواب الذي هو أفسد في الشرع والعقل؛ فهذا الكلام على جواب الأرموي.

وأما جواب الرازي وإلزامه لهم فصحيح كما ذكره، ولكن لم يقرره ويبيِّنه تبيينًا يشفي العليل، فلهذا لم يفهم الأرموي حقيقة هذا الجواب.

وذلك أنه إذا كان المؤثر التام أزليًّا لزم من دوامه دوام آثاره فيلزم أن لا يحدث شيء، وهو خلاف الحس.

وهذا الجواب وحده كافٍ إذا تصوره الإنسان، فإنه إذا قيل بأن المؤثر التام أزلي وأنه يستلزم آثاره امتنع حدوث شيء من الآثار، فيلزم أن لا يحدث شيء؛ لأن حدوث الحوادث بلا محدث ممتنع، وحدوثها عن المؤثر التام ممتنع.

وأما السؤال الذي أورده فيجاب عنه بما ذكره وبغير ما ذكره. وذلك أنَّ قول القائل: إن المؤثر دائم الفيض ولكن حدوث الأثر عنه متوقف على حدوث الاستعداد والشرائط إنما يمكن قوله في الأثر الذي يتوقف على اثنين: كالإحراق من النار المتوقف على استعداد المحل، فلا تحرق الياقوت والسمندل ونحو ذلك، وكالشمس التي يتوقف فيض شعاعها على محل قابل، وذلك المحل ليس صادرًا عنها، وكما قالوه

فيما يفيض عن العقل الفعَّال المتوقف على حدوث امتزاجات حاصلة بحركة الأفلاك، وحركة الأفلاك التي فوق فلك القمر لا تتوقف[1] على فيض العقل الفعَّال، فهذا الذي ذكروه من توقف الفيض على استعداد القوابل إنما يمكن أن يقال إذا كان ذلك الاستعداد ليس هو من فيض ذلك الموجب، وهذا لا يصح في الواجب الوجود الذي هو المبدع لكل ما سواه، فإنه هو الفاعل للاستعدادات والشرائط، كما هو الفاعل لما يفيض عليها، فلا شريك له في الفعل والإبداع أصلاً.

[١٠/أ] **فإذا قال القائل**: إن واجب الوجود عام الفيض إلاَّ أن حدوث الأثر / عنده يتوقف على استعداد القوابل.

قيل لهم: فاستعداد القوابل هو أيضًا ممَّا فاض عنه، فيتمنع أن يُقال: هو عام الفيض لكل ممكنٍ، إذ لو كان كذلك لكانت الممكنات كلها أزليّة.

وإذا قيل: فلم تأخر عنه فيض الحادث؟ **فقيل**: لتأخر الاستعداد.

قيل: وما الموجب لتأخر الاستعداد؟ **فإذا قيل**: لتأخر استعداد آخر.

قيل: فقد ثبت أن هذه الاستعدادات المتعاقبة والحوادث الفائضة بسببها ليس هو مؤثرًا تامًا في الأزل لها ولا مؤثرًا لها فيما لا يزال، لأن المؤثر التام الأزلي لا يتأخر عنه شيء من أثره، وتأخر الآثار مشاهد معاين.

وقول الأرموي أنه يجوز عندهم حدوث الشرائط والمعدات الغير المتناهية على التعاقب لا ينفعهم، بل ذلك مما يستلزم فساد قولهم بقدم شيءٍ من العالم، فإنه إذا جاز تسلسل الحوادث والآثار امتنع أن يكون علة تامة في الأزل لشيءٍ منها، لأن ذلك يستلزم وجود هذه الحوادث في الأزل، وذلك جمع بين النقيضين. ويمتنع أن تحدث عنه بعد ذلك؛ لأنها لا تحدث[2] حتى يحدث عنه ما يجعله علة

---

(١) في الأصل: (لا يتوقف).

(٢) في الأصل: (لا يحدث)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

تامة لها، وحدوث شيء من الحوادث عن العلة المستلزمة لمعلولها في الأزل ممتنع.

لكن لو قالوا: إن الربَّ سبحانه وتعالى ليس فعلُه[١] تامًا في الأزل، بل هو يحدث كل ما سواه شيئًا بعد شيء، كان هذا موافقًا لأصلهم في جواز تعاقب الحوادث، ولكنه مبطل لقدم شيء بعينه من العالم لا الفلك ولا غيره.

وحجتهم في القدم مبنية على أنه مؤثر تام في الأزل، فقد ثبت أنه ليس مؤثرًا تامًا لها، وهذا يبطل حجتهم لو لم يثبت امتناع علة تامة في الأزل، فكيف إذا ثبت امتناع ذلك، فإنه يوجب امتناع [قدم][٢] شيء من العالم.

وأيضًا، فإذا لم يكن مؤثرًا تامًّا في الأزل للحوادث، فتأثيره بعد أن لم يكن مؤثرًا إن توقف على غيره لزم أن يكون مبدع العالم مفتقرًا في الإبداع إلى غيره، ثم [١٠/ب]
ذلك الغير إن كان واجبًا لزم إثبات واجبين فاعلين، وهذا ممتنع بالاتفاق[٣] / مع أنه لا يستلزم قدم العالم.

ثم إن كان كلٌّ منهما مستقلًا بالفعل لزم أن يكون كلٌّ منهما مبدعًا لكله، فيلزم أن يكون هذا فاعلًا لكله وهذا فاعلًا لكله، وذلك جمع بين النقيضين.

وإن لم يكن أحدهما مستقلًا بالفعل لزم احتياجه إلى الآخر وافتقاره إليه، فيكون كونه فاعلًا وقادرًا موقوفًا على الآخر، وذلك يستلزم ألاَّ يكون هذا فاعلًا قادرًا إلا بهذا، وألا يكون هذا فاعلًا قادرًا إلا بهذا، فيلزم الدور [المعى القبلي][٤] فلا يكون واحد[٥] منهما فاعلًا قادرًا.

---

(١) في الأصل: (بعلة).

(٢) ليست في الأصل، والسياق يقتضيها.

(٣) كتب في آخر الصفحة: (قوبل حسب الطاقة).

(٤) في الأصل: (المعي الأوحدالي) ثم ضرب عليها، وكتب فوقها: (المعي القبلي)، ولعل الصواب: (السبقي القبلي)، وانظر: ما سبق هنا ص١٣ عند قوله: (والدور نوعان).

(٥) في الأصل: (واحدًا).

وهذا كله مما يسلِّمه جميع الناس. وهو مبسوط في غير هذا الموضع، فلا حاجة إلى الإطناب فيه.

وإن كان ذلك الغير ممكنًا كان مفعولاً مصنوعًا له، فتوقف فعله عليه توقفٌ على ما هو من مفعولاته ومصنوعاته، والقول في فعله لذلك الممكن كالقول في فعله لغيره، فلا بُد أن يكون فعله لا يتوقف على غيره.

وإن قيل: إن تأثيره بعد أن لم يكن لا يتوقف على غيره لزم الترجيح بلا مرجح، والحدوث بلا سبب، وهذا ممتنع عندهم. وبتقدير صحته فإنه يمكن حدوث الحوادث حينئذ بعد أن لم تكن حادثة على هذا التقدير، فيبطل قولهم بقدم العالم.

فتبين أنه يمتنع مع حدوث الحوادث أن يكون مؤثرًا تامًا في الأزل.

وإذا قيل: إحداثه للثاني مشروطٌ بالأول، وهلمَّ جرًّا.

قيل: فليس هو وقت حدوث حادثٍ واحدٍ مؤثرًا تامًّا، بل في كل وقتٍ لا بُدَّ من حادثٍ به يتمُّ كونه مؤثرًا تامًّا، وإذا لم يكن في وقت من الأوقات مؤثرًا تامًّا، امتنع ثبوت المؤثر التام الذي لا يتوقف تأثيره على حدوث حادثٍ، وإذا بطل المؤثر التام بطل القول بقدم العالم.

وإيضاح هذا بالكلام على نصِّ كلامهم.

قالوا: لم لا يجوز أن يقال: إن واجب الوجود عام الفيض إلا أنَّ حدوث الأثر عنه يتوقف على استعداد القوابل، وحصول هذه الاستعدادات المختلفة في القوابل يتوقف / على الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية، وكل حادثٍ منها مسبوق بآخر لا إلى أول، فلهذا السبب حدث التغير في العالم. [١١/أ]

فيقال لهم: إذا كان حدوث الأثر عنده يتوقف على استعداد القوابل، وحصولُ الاستعدادات متوقف على الحركات والاتصالات، فهذه الحركات والاتصالات هي أيضًا حادثة، كما أن الاستعدادات أيضًا حادثة، والقول في حدوث هذه الحوادث كالقول فيما يفيض على القوابل السفلية، فإن الجميع حادث.

وحجتهم تستلزم ألا يحدث شيء؛ لأن المؤثر التام دائم أزلاً وأبدًا، فيلزم دوام آثاره أزلاً وأبدًا، وألا يتأخر عنه شيء من آثاره.

فإذا قيل: الحادث الثاني مشروط بالأول.

قيل: فالكلام في حدوث الأول: فكل من هذه الحوادث لا يجوز أن يصدر عن المؤثر التام الأزلي؛ إذ لو كان كذلك لكان قديمًا معه، وكل من هذه الحوادث يجب أن يحدث مؤثره أو تمام مؤثره، وليس في المؤثر التام الأزلي سبب يقتضي حدوث شيء أصلاً عندهم، فيلزم ألا يكون لشيءٍ من الحوادث سبب منه.

وإذا قيل: حركة الفلك هي سبب الحوادث.

قيل: فحركة الفلك يمتنع صدورها عن مؤثرٍ تام لا يقوم به شيء من الحوادث؛ لأن ذلك يستلزم تأخر المعلول عن علته التامة، وتأخر موجَب الشيء ومقتضاه عن المقتضي الموجِب التام، فالكلام في حدوث حركة الفلك كالكلام في غيرها.

وهذا الموضع مَنْ فَهِمَه علم ضرورة بطلان مذهب القوم، وأن حقيقة قولهم أن الحركات والحوادث حادثة بلا فاعل لها ولا سبب يقتضي حدوثها. فإن أثبتوا في الفاعل الأول أفعالاً تقوم به شيئًا بعد شيء وقالوا: تلك هي سبب التغيرات كان هذا موافقة على إمكان إحداث العالم وغيره. وبطل أصل قولهم.

وأما الإلزام الذي ذكره الرازي في «الأربعين» فصحيح أيضًا، فإنه قال(١): العرض المعين إما أن يفتقر في حدوثه إلى سبب أو لا يفتقر. والثاني باطل بالاتفاق. وإذا افتقر فالسبب إن كان حادثًا / لزم وجود أسباب ومسببات لا نهاية [١١/ب]
لها دفعة واحدة. وإن كان قديمًا لزم جواز صدور الحوادث عن القديم، وهو يبطل حجتهم.

---

(١) سبق أن ذكر المصنف كلام الرازي في كتابه «الأربعين»: ص٥١ باختصار، وانظر: ما سبق هنا ص٧٢.

وأما اعتراض الأرموي بقوله: (إن عنيت بالسببِ السبب التام فحدوثه لا يدل على حدوث السبب الفاعل، بل إما على حدوثه أو حدوث بعض شرائطه).

فيقال له: هب أن الأمر كذلك، وإذا عنى بحدوثه حدوث السبب التام، وحدوثه لا يقف على حدوث الفاعل، بل يكفي حدوث بعض الشرائط، فأي جواب لهم في هذا؟

وقوله: (حدوث بعض الشرائط والمعدات الغير متناهية على التعاقب جائز عندهم).

فيقال له: فهب أنه جائز عندهم، فجوازه عندهم لا يدل على صحة مذهبهم، ولا على إمكانه، ولا على بطلان ما ذكره.

بل حدوث الشرائط والمعدات باطل بما به بَطَلَ حدوث العلة التامة؛ وذلك أن تلك الشروط والمعدات الحادثة لا بُد [لها من][1] محدث.

وإذا قلت: حدوثه موقوف على تمام حدوث التأثير.

قيل: الكلام في حدوث تمام تلك التأثيرات كالقول في كلٍّ من هذه الحوادث: إن كان المقتضى لحدوثه حادثًا لزم تسلسل العلل وإن كان قديمًا لزم حدوث الحوادث عن القديم.

وإن قيل: المقتضى لحدوثه هو القديم بشرط الحادث.

قيل[2]: هذا مع قولكم: إن القديم مؤثر تام باطل؛ لأن المؤثر التام لا يحدث عنه شيء، فلا يحدث عنه شيء من الشروط.

وأيضًا، فالعلة يجب أن تكون مقارنةً لمعلولها عندكم، لا متقدمة عليه ولا متأخرة عنه، وإذا كان القديم مؤثرًا في الثاني بشرط حدوث الأول كانت العلة متقدمة على المعلول.

---

(١) في الأصل: (من لها)، وكتب على الكلمتين حرفا (م).

(٢) كتب أمامها بالهامش: (بلغ).

وبهذا احتج الرازي فإنه قال: كل حادث يجب أن تكون علته التامة موجودة عند وجوده، وإن كان بعض أجزائها متقدمًا، فإذا جعلتم كل حادث جزءًا من المؤثر في الآخر أو شرطًا فيه ـ وجزء العلة وشرطها هو من تمام العلة التامة ـ لزم وجود هذه الشروط الحادثة عند حدوث كل حادث، فيلزم وجود الحوادث المتعاقبة معًا، وهذا ممتنع.

ففي / الجملة قولهم: إن العلة التامة يقارنها معلولها، وإن الأول علة تامة، [١٢/أ] يستلزم أن الأول لم يحدث عنه شيء، ويستلزم أن يكون تمام علة كل حادث إنما حصل عند حصوله، فلا يكون تمام علته متقدمًا عليه.

وهذا يناقض قولهم: إن الحادث الأول شرط في تمام علة الثاني، فإن الأول متقدم على الثاني، والمتقدم على الشيء لا يكون جزءًا من علته التامة.

والإنسان وإن كان يقطع المسافة الثانية بشرط قطع الأولى، فليس هو علة تامة للأولى ولا للآخرة. والعلة التامة في حدوث قطع الثانية إنما وجد مع الثانية، وهو الإرادة الجازمة والقدرة التامة التي لم تحصل إلا بعد قطع الأولى. فإذا قالوا مثل هذا في الواجب لزم تجدد الإرادات له. وهذا قول حُذَّاقهم من الأوَّلين والآخرين: كالأساطين الذين كانوا قبل أرسطاليس ـ أو كثير من الأساطين ـ وكأبي البركات(١)

---

(١) هو أوحد الزمان أبو البركات، هبة الله بن علي بن ملكان أو ابن ملكا البلدي، طبيب من سكان بغداد. عرَّفه الظهير البيهقي بـ (فيلسوف العراقين)، وقال: (ادعى أنه نال رتبة أرسطو). وكان يهوديًا، وأسلم في آخر عمره.

ويقال: لما أخذ أبو البركات في مصاف المسترشد والسلطان مسعود وقرب حينه أسلم في الحال، وكان يهوديًا؛ فنجا من القتل، وخلع عليه السلطان وحسن إسلامه.

وقيل: إنه دخل على الخليفة فقام جميع من حضر إلا قاضي القضاة؛ وقال للخليفة: إنه لم يقم لأني ذميًا، فأنا أسلم لئلا ينتقص بي.

وقد أصابه الجذام فعالج نفسه بتسليط الأفاعي على جسده بعد أن جوّعها، فبالغت في نهشه فبرئ من الجذام وعمي. وكان صاحب الترجمة متكبرًا، وابن التلميذ الطبيب النصراني متواضعًا فقال في ذلك=

صاحب «المعتبر»(١)، وغيره فإنه قال: (القول بكون الرب تعالى مؤثِّرًا في هذا العالم لا يمكن إلا مع هذا القول)(٢)، قال: (والتنزيه عن التنزيه واجب والإجلال عن هذا الإجلال متعين)(٣).

وهذا القول يبطل حجتهم في قدم العالم، ويبيِّن أنه فاعلٌ بمشيئته وقدرته أفعالاً متعاقبة شيئًا بعد شيء.

فهذا أحد الجوابين عن اعتراض الأرموي.

= البديع الإسطرلابي:

أبـو الحسن الطبيب ومقتفيه ... أبو البركات في طرفي نقيض

فهذا بالتواضع في الثريـــا ... وهــذا بالتكبر في الحضيض

وقد اتهمه السلطان محمد بن ملكشاه بسوء علاج تدبير فحبسه مدة. وفي شهور سنة ٥٤٧ أصاب السلطان مسعود بن محمدين ملكشاه قولنج بعد ما افترسه الأسد، فحمل من بغداد إلى حمدان، فلما يئس الناس من حياة السلطان خاف أبو البركات على نفسه. ومات ضحوة، ومات السلطان بعد العصر.

وقد اختلف في سنة وفاته، هل هو ٥٤٧ أو ٥٦٠، أو ٥٧٠. كما اختلفوا في (ملكان) هل في آخره (نون)، أو بحذفها (ملكا). انظر ترجمته في: «عيون الأنباء» لابن أبي أصيبعة: (٢/ ٢٩٦)، «تاريخ الحكماء والفلاسفة» للشهرزوري: (٢/ ٧٩)، و«وفيات الأعيان»: (٦/ ٧٤ ـ ترجمة ابن التلميذ)، و«تاريخ الحكماء» للقفطي: ص٣٤٣ ـ ٣٤٦، «نكت الهميان»: ص٣٠٤، و«الأعلام» للزركلي: (٨/ ٧٤)، و«تاريخ حكماء الإسلام»: ص١٥٢ ـ ١٥٤.

(١) كتاب «المعتبر» في الحكمة، طبع في الهند في ثلاث مجلدات، قال عنه القفطي: (أخلاه من النوع الرياضي، وأتى فيه بالمنطق والطبيعي والإلهي، فجاءت عبارته فصيحة ومقاصده في ذلك الطريق صحيحة، وهو أحسن كتاب صنف في هذا الشأن في هذا الزمان).

(٢) انظر: «المعتبر»: الفصل التاسع من الجزء الثالث، وعنوانه في تمام النظر في الحدوث والقدم وانظر: الفصلين السابع عشر والثامن عشر.

(٣) قال أبو البركات ابن ملكا في «المعتبر» (٣/ ٩٣): (فكيف يكون الواجب الموجود بذاته متغيرًا متبدلاً بكونه اليوم عالم كذا وفي غد عالم ضده بضد علمه المبطل لعلمه الأول، فكيف يكون محلًا للأضداد حيث يعلمها ويتصورها؟ فقالوا بتنزيهه وإجلاله عن ذلك وأنه يتعالى عنه علوًا كبيرًا)، ويرد ابن ملكا على قولهم ثم يقول (٣/ ٩٤): (والذي يلزمهم فيما نزهوه منه أشفع كثيرًا عند عقولهم لو فكروا فيما نزهوه منه وأجلوه عنه، فالتنزيه من تنزيههم، والإجلال من إجلالهم أولى من تنزيههم وإجلالهم؛ لما يلزم من مقالتهم من الجهل الذي هو عدم المعرفة، ولا شيء أولى بالتنزيه والإجلال منه).

الجواب الثاني: أن قوله للرازي: إما أن تعني بالسبب السببَ التام، وإما أن تعني به الفاعل. فيقول له: لا حاجة بي إلى هذا التقسيم، فإن حجتي صحيحة مع الإعراض عن هذا التقسيم.

والناس منهم من يقول: إن الحوادث لا توجد إلا بسبب تام يستلزم حدوثها، كما هو قول أكثر الناس من أهل الكلام والفلسفة وغيرهم. وأكثر هؤلاء يقولون: المرجِّح مع ذلك هو الفاعل القادر المختار الذي تستلزم قدرته وإرادتُه للحادث وجودَ ذلك الحادث، فإنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

وهذا مذهب أهل السنة المثبتين للقدر القائلين / بحدوث العالم. [١٢/ب]

ومن هؤلاء من يقول: بل نفس ذاته موجبة للممكنات بدون ذلك، وهذا قول الفلاسفة الدهرية الإلهية. وقولهم يستلزم ألا يحدث شيء من الحوادث. وهذا الموجب الذي فرضوه لا يوجد إلا في الأذهان لا في الأعيان. كالواحد الذي فرضوه أيضًا وقالوا: إنه لا يصدر عنه إلا واحد.

ومن الناس من يقول: بل يكفي في حدوثها الفاعل القادر الذي يمكنه الفعل والترك الذي يفعل على سبيل الاختيار، وأنه بقدرته فقط، أو بقدرته ومشيئته، أو بقدرته وداعيه يرجِّح أحدهما بلا مرجح(١).

ومنهم من يفرق بين القادر والموجِب فيقول: المؤثِّر الموجِب لا يؤثِّر إلا إذا كان تامًا مستلزمًا لأثره، وأما القادر فيمكنه التأثير على سبيل الجواز.

والمقصود هنا أن ما ذكره الرازي يصح على جميع هذه التقديرات. فبأي شيءٍ فسَّر المفسِّرُ المؤثِّر أمكن صحة جوابه.

وذلك أن هذا الحادث المعيَّن: كالإنسان والفرس والثمرة وغيرها مما يحدث كل يوم لا بُد له من مؤثر، فذلك المؤثر إن كان حادثًا، كان الكلام في سبب حدوثه

---

(١) كتب أمامه في الأصل: (بلغ).

كالكلام في الأول، فيلزم إثبات مؤثرات لا تتناهى كلٌّ منها مؤثر في الآخر. وإن شئت قلت: يلزم إثبات علل ومعلولات لا تتناهى دفعة واحدة، وإن شئت قلت: يلزم إثبات فاعِلين مفعولين، وإن شئتَ قلتَ: يلزم إثبات خالقِين مخلوقين لا يتناهون، وإن شئت قلتَ: يلزم إثبات أسبابٍ ومسبَّبات لا تتناهى.

فعلى كل تقدير إذا كان هذا حادثًا لزم وجود عللٍ ومعلولات لا تتناهى دفعة واحدة. وإنما قال: دفعة واحدة لأن التقدير أن فاعل هذا المحدَث محدث أيضًا لا قديم.

فإن قيل: فهل لا يجوز أن يكون فاعل هذا محدثًا قبله، وفاعل هذا محدثًا قبله، وهلمَّ جرًّا؟.

قيل: لأن الفاعل يجب أن يكون موجودًا عند وجود الفعل ويمتنع بعد عدم الفاعل وجود الفعل، وكذلك العلة والسبب لا بُد أن يكون موجودًا / عند وجود المعلول والسبب، لا يكون موجودًا قبله. [١٣/أ]

ولو قُدِّر أن لكل فاعلٍ فاعلاً قبله محدَثًا كان هذا أيضًا ممتنعًا.

فهذا ممتنع سواء قيل: إن الأسباب الفاعلة موجودةٌ معًا أو متعاقبة.

لكنه لمَّا كان الدليل قد قام على أن العلة يجب وجودها عند وجود المعلول لا قبله ذكر هذا اللازم.

وإذا أردت أن تتبين امتناع ذلك على التقديرين، قلت[1]: هذا يقتضي ثبوت عللٍ ومعلولاتٍ محدَثةٍ لا نهاية لها، وذلك ممتنع، سواء فرضت مجتمعة أو متعاقبة؛ لأن كل واحدٍ منها ليس له وجود من نفسه، فلا يستحق من نفسه إلا العدم. فإذا كانت كلها محدثة مفعولة مصنوعة امتنع مع عدم الفاعل الصانع وجود شيء منها، بمنزلة تعاقب المعدومات والممتنعات.

---

(١) كتب أمامه بالهامش كهيئة عنوان جانبي: (إثبات ذكر هذا اللازم).

وهذا لكونه معلومًا متفقًا عليه مبسوطًا في موضع آخر لم نبسطه هنا، فإنه يُعلم بضرورة العقل امتناع حوادث بلا محدِث قديم لها.

والمقصود أن الرازي يقول: كل ما يحدث في العالم يمتنع أن يحدث بلا محدث، ويمتنع أن يكون كل محدَثٍ أحدثه محدِث آخر، فوجب أن يكون المحدِث لكل حادثٍ هو فاعل قديم.

وهذا يناقض قولهم، فإنه برهانٌ باهر على أن المحدَثات يمكن - بل يجب - صدورها عن القديم، وإذا صدرت عن القديم لم يكن القديم علة تامة لشيءٍ منها، إذ لو كان كذلك لقارنها، فبطل قولهم بالعلة التامة، وهو المطلوب.

لكن ليس في هذا الجواب ما يُبطل وجود حوادث لا أول لها، بل يجوز أن يُقال: إحداث القديم الأول مشروطٌ بالثاني. ولكن على هذا التقدير لا يلزم قدم شيء من العالم، بل يجوز أن يكون كلٌّ منه حادثًا، وإن كان مشروطًا بحادثٍ قبله، لا سيَّما إذا كان الحادثُ فعلَ الفاعل سبحانه وتعالى.

وهذا الذي ذكره الرازي وغيره إلزامٌ لهم، لكن ليس فيه حل الشبهة ولا بيان فسادها. ونحن نبيِّن فسادها على أصولهم وعلى أصول المسلمين.

/ وذلك أن الحجة مبناها على أنه لا بُد أن يكون في الأزل مؤثرٌ تامٌّ لئلا يلزم [١٣/ب]
الترجيح بلا مرجح أو التسلسل.

هكذا أطلق كثير منهم الحجة. ولفظ التسلسل يُراد به التسلسل المتنازع فيه، ويراد به التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء، بل والدور. فإنه إذا لم يكن في الأزل مؤثر تام ثم صار مؤثرًا تامًّا لزم حدوث تمام التأثير، وهذا يتضمن حدوث الحادث بلا فاعل. ولهذا عبَّر ابن سينا وغيره عن هذا بأنْ قالوا: كل ما فَعَل بعد أن لم يكن فاعِلاً فلا بُد له من حدوثِ أمرٍ: إما علم، وإما قصد، وإما إرادة، وإما زوال مانع، وإما أمر آخر. وإلا فإذا قُدِّر أنه كما كان، وكان لا يحدث عنه شيء، فالآن لا يحدث عنه شيء، وقد حدثت الحوادث، فهذا خلف.

وإنما لزم هذا المحذور من فرض ذاتٍ معطَّلةٍ عن الفعل، وإذا كان هذا الفرض باطلاً فنقيضه حق.

والتسلسل المذكور هنا هو التسلسل في الفاعل، وهو في تمام كونه فاعلاً.

ويلزم الدور أيضًا: لأنه لا يصير فاعلاً إلا بعد أن يصير فاعلاً، وهذا كما يُقال: يمتنع أن يكون لفاعل العالم فاعل، وللفاعل فاعل، ويمتنع أن يكون هو فاعل نفسه. لكن هنا الكلام فيما به يتمُّ كونه فاعلاً.

فإذا قيل: لم يكن مؤثرًا تامًا ثم صار مؤثرًا، فلا بُد من حدوث تمام التأثير أو الترجيح بلا مرجِّح. فإنه إذا لم يكن المؤثِّر التام ثابتًا في الأزل فحدوث الحوادث عنه إن لم يتوقف على حدوث سبب لزم الترجيح بلا مرجِّح. وإن توقف على حدوث سببٍ فالقول فيه كالقول في الأول، ويلزم التسلسل.

فمضمون الحجة: إما أن يكون المؤثر التام ثابتًا في الأزل، وإما أن يلزم الترجيح بلا مرجِّح، وإما أن يلزم التسلسل والدور الممتنع. فلا بُد من أحد هذه الأمور الثلاثة.

اختيار كثير من أهل الكلام الترجيح بلا مرجح

ولهذا كان كثير من أهل الكلام يختار الترجيح بلا مرجِّح بناءً على أن القادر المريد يرجِّح بقدرته، أو بالقدرة والداعي، أو أن الإرادة نفسها ترجِّح أحد المثلين على الآخر.

وبهذا الجواب أجابهم جمهور المعتزلة والأشعرية والكرامية، ومن وافق هؤلاء من أصحاب الأئمة الأربعة. وهو أحد جوابي الغزالي في «تهافت الفلاسفة»[1]،

---

(١) يقول الغزالي في «تهافت الفلاسفة» ص١٠٣ ـ ١٠٤: (قولكم: إن هذا أي: الترجيح بلا مرجح لا يتصور عرفتموه ضرورة أو نظرًا؟ ولا يمكن دعوى واحد منهما، وتمثيلكم بإرادتنا مقايسة فاسدة تضاهي المقايسة في العلم، وعلم الله يفارق علمنا في أمور كثيرة، فلم تبعد المفارقة في الإرادة... فبم تنكرون على من يقول: دليل العقل ساق إلى إثبات صفة الله تعالى من شأنها تمييز الشيء عن مثله؟ فإن لم يطابقها اسم الإرادة فلتسم باسم آخر، فلا مشاحة في الأسماء، وإنما أطلقناها نحن بإذن الشرع، وإلا فالإرادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض، ولا غرض في حق الله، وإنما المقصود المعنى دون اللفظ، على=

وبه أجاب الآمدي[1] وغيره.

لكن جمهور العقلاء يقولون: إن فساد هذا معلوم بالضرورة. وكذلك بيَّن الرازي على لسان الفلاسفة فساد هذا الجواب.

فيقال للفلاسفة: هذه الحجة باطلة على أصلكم ومتناقضة؛ وذلك أن غاية هذه الحجة أنه إذا لم يكن المؤثر تامًّا في الأزل لزم التسلسل، والتسلسل جائز عندكم. فإذا كان التسلسل جائزًا فلم لا يجوز ألا يكون المؤثر في شيءٍ معينٍ تامًّا في الأزل، ولكن تأثيره في كل حادث مشروط بحادث قبله لا إلى غاية، وتكون جميع مفعولاته محدَثة؟ ومعلوم أن هذا مقتضى هذه الحجة.

والرازي وغيره غفلوا عن هذا الجواب لأنهم يعتقدون بطلان التسلسل، فأخذوا في الحجة مسلمًا لمَّا قالوا في آخر الحجة: ويلزم التسلسل وهو محال.

إمكان حوادث لا أول لها عند الفلاسفة وأئمة أهل الملل

وإنَّما هو محال مطلقًا عند من يقول بامتناع حوادث لا أول لها من أهل الكلام، وليس هو ممتنعًا مطلقًا عند الفلاسفة، بل ولا عند أئمة أهل الملل كالسلف / [١٤/أ] والأئمة الذين يقولون: إن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء، ويقولون: إن الفعل من لوازم الحياة، فإن كل حيٍّ فعَّال. بل يصرِّح غير واحد منهم بأن كل حيٍّ متحرك، كما صرَّح بهذه المعاني مَنْ صرَّح بها من أئمة السلف والسنة والحديث.

= أنه في حقنا لا نسلم أن ذلك غير متصور، فإنا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوف إليهما العاجز عن تناولهما جميعًا، فإنه يأخذ أحدهما لا محالة، بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله، وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن أو القرب أو تيسر الآخذ، فإنا نقدر على فرض انتفائه ويبقى إمكان الأخذ).

(١) يقول الآمدي في كتابه «غاية المرام في علم الكلام»: ص٦٠ بتحقيق الأستاذ حسن محمود عبد اللطيف: (وليس ما ذكرناه في إبطال التخصيص بالذات مما ينقلب في الإرادة، فإنه إذا قال القائل: لم خصصت الإرادة هذا الحادث بزمان حدوثه، وليس هو بأولى مما قبله وبعده؟ كان السؤال في نفسه خطأ، من جهة أن الإرادة عبارة عما يأتي به التخصيص للحادث بزمان حدوثه، لا ما يلازمه التخصيص، فإذا قيل: لم كانت الإرادة مخصصة؟ فكأنه قال: لم كانت الإرادة إرادة؟ وهو في نفسه محال).

وانظر: ص٦٠ ـ ٦٥ وانظر تعليق المحقق وما ينقله من كتاب الآمدي: «إبكار الأفكار».

فلو أن هؤلاء المتكلمين قالوا للفلاسفة: وهب أن هذا يستلزم التسلسل، فالتسلسل جائز عندكم، فالحجة باطلة على أصلكم ليتبيَّن فسادُ الحجة على أصل الفلاسفة.

التسلسل الممكن والتسلسل الممتنع

لكن الفلاسفة تقول للمتكلمين[1]: [التسلسل اللازم هو تسلسل في أصل التأثير، وهو في تمام كون المؤثِّر مؤثرًا، وهذا متفق على امتناعه كالتسلسل في نفس المؤثِّر.

وفصل الخطاب أن لفظ (التأثير) و(الفعل) و(الإبداع) ونحو ذلك يُراد به في حقِّ الله تأثيره في كل ما سواه، وهو إبداعه لكل ما سواه؛ ويراد به التأثير في شيء معين وهو خلقه لذلك المعين، ويراد به مطلق التأثير، وهو كونه مؤثرًا في شيء ما.

فإذا أُريد بالتأثير التام إبداعه لكل شيءٍ في الأزل فهذا ممتنع بضرورة الحس والعقل، فإن الحوادث مشهودة. وأيضًا فكون الشيء مبدعًا أزليًّا ممتنع.

وإن أُريد به التأثير في شيء معيَّن فمعلوم أيضًا أن مثل هذا التأثير حادث بحدوث أثره. فإحداث الأثر المعيَّن لا يكون إلا حادثًا.

وإن أُريد بالتأثير مطلق الفعل، وهو كونه فاعلًا في الجملة، فيقال للفلاسفة: بحثكم إنما ينفي نقيض هذا، وهو أنه يمتنع أن يفعل بعد أن لا يكون فاعلًا لشيءٍ، لا يمتنع أن يكون فاعلًا لشيء بعد أن كان فاعلًا لشيءٍ آخر، ولا يُوجِب كونه في الأزل مؤثرًا تامًّا، بمعنى أنه مستلزم لآثاره في الأزل، بل يُوجب أنه لم يزل موصوفًا بمطلق الفاعلية، لا أنه صار فاعلًا بعد أن لم يكن.

وهذا إذا صح دلَّ على أنه لم يزل محدثًا لشيءٍ بعد شيءٍ، لم يدل على [أن][2] مفعوله المعيَّن قديم أزلي معه. فإنهم قالوا: فعْلُه معه في الأزل لأنه مؤثر

---

(١) بعد كلمة (المتكلمين) توجد إشارة إلى الهامش حيث كتب: (الوريقة أولها التسلسل) ووجدت هذه الوريقة مصورة مع ص ٢٠ والكلام بين المعقوفتين هو الموجود فيها.

(٢) زيادة ليست في الأصل، والسياق يقتضيها ليستقيم الكلام.

تام في الأزل، والمؤثر التام يستلزم أثره، فلا يتخلف عنه فعله؛ لأنه لو لم يكن مؤثرًا تامًّا ثم صار تامًّا، فإن لم يحدث شيءٌ لزم الترجيح بلا مرجِّح وإن حدث شيءٌ فذلك الحادث لا بُد له من سبب حادث، فيلزم التسلسل.

وقولهم: لو لم يكن مؤثرًا تامًّا ثم صار تامًّا إنما يستلزم التسلسل في الآثار لا في المؤثرات؛ لأنه يمكن أن تقوم به إرادات وتصورات متعاقبة متسلسة، وهذا التسلسل جائز عندهم، ثم عند اجتماع متأخرها مع متقدمها تحدث الآثار

وهذا الجواب أجاب به طائفة، منهم الأبهري، وهو أجود من الجواب الذي سمَّاه الرازي: الباهر. وأبو البركات وغيره يسلمون صحة هذا، وابن سينا وأمثاله ليس لهم ما ينفون به هذا إلا ما ينفون به الصفات، وقولهم في نفي الصفات في غاية الفساد.

وأيضًا فيُقال: الذي دل على امتناع التسلسل في تمام التأثير هو التأثير المطلق، وذلك لا يدل على قدم شيء من العالم.

وقد يقول الفلاسفة للمتكلمين: فهذا لازم على أصلكم، فإذا قالوا لهم ذلك؛ أمكن أن يُجاب عن هؤلاء المتكلمين](١) بأن التسلسل إما أن يكون ممتنعًا وإما أن يكون ممكنًا. فإن كان ممتنعًا بطل قولكم بقدم العالم ودوام حركة الفلك، وإذا بطل قولكم بطلت الحجَّة الدالة عليه بطريق الأَوْلى، فإن القول الباطل لا يكون عليه دليل صحيح. وإن كان التسلسل ممكنًا بطلت هذه الحجة، فثبت بطلان هذه الحجة على التقديرين.

مقالة ابن الهيثم وابن سينا والسهروردي وغيرهم من الفلاسفة

فإن قيل: أبو علي بن الهيثم(٢) وابن سينا والسهروردي وأمثالهم إنما ذكروا

---

(١) نهاية الكلام الملحق المشار إليه من قبل ص٥٢.

(٢) هو محمد بن الحسن بن الهيثم، أبو علي، وقيل: اسمه الحسن بن الحسن بن الهيثم، وقيل: الحسن بن الحسين بن الهيثم، مهندس من أهل البصرة، يلقب بـ (بطليموس الثاني)، له رسالة لطيفة في الأخلاق ما سبقه إليها أحد، وله تصانيف في الهندسة وصنف كتابًا بيَّن فيه الحيلة في إجراء نيل مصر عند نقصانه في=

هذه الحجة على من يثبت ذاتًا معطَّلة عن الفعل لم تفعل، ثم فعلت من غير حدوث سبب. فقالوا: نحن نعلم بضرورة العقل أن الحادث بدون سببٍ حادث محال، فإذا قلت: حدث بسببٍ حادث، فالقول في الأول كالقول في الثاني؛ فيلزم حدوث الحادث بلا سبب. وأيضًا، فإن الحجة مبْنية على امتناع التسلسل في المؤثرات، وهذا متفق على امتناعه بين العقلاء.

الرد عليهم من وجوه: الأول

قيل: **أولاً**: الحجة المذكورة لا تتضمن لا هذا ولا هذا، وإنما هي مبْنية على امتناع التسلسل في الآثار الصادرة عن الواجب الوجود. والفلاسفة تجوِّز هذا.

وحقيقة الأمر أن هؤلاء المتفلسفة ادَّعوا قدم الأفلاك وغيرها من الأمور المعيَّنة، ومنازعوهم قالوا: بل نوع الفعل والمفعول ممتنع في الأزل.

فاحتج أولئك بامتناع أن يصير فاعلاً مَن لم يكن فاعلاً بدون سببٍ حادث، والحادث لا يحدث إلا بفاعل، ولا فاعل. فكان تقدير الكلام: لا يكون فاعلاً حتى يصيرَ فاعلاً، ولا يصيرُ فاعلاً حتى يصير فاعلاً.

= المزارع، ثم أتى القاهرة، فذهب إليه الحاكم الفاطمي ليرى الكتاب، فخرج من خانه وكان على بابه دكان، فصعد عليه لقصر قامته ودفع الكتاب للحاكم وهو على حماره، فلما نظر فيه قال له: أخطأت، فإن مؤنة هذه الحيلة أكثر من منافع الزرع. وأمر بهدم الدكان ومضى، فخاف ابن الهيثم على نفسه، فهرب في الليل إلى الشام، وأقام عند بعض أمرائها، فأجرى عليه أموالاً كثيرة، فأبى أن يأخذ إلا رزق يوم بيوم ولباسًا متوسطًا.

وقيل: إن الحاكم خرج في استقباله وطلب منه الوفاء بما زعم في النيل، فلما ذهب ابن الهيثم وعاين المكان علم عدم إمكان تنفيذ ما كان يراه، فاعتذر إلى الحاكم، فولاه بعض الدواوين فقبل لكنه خاف من سفك الحاكم للدماء لأدنى سبب فأظهر الجنون، فحجر الحاكم على أمواله، وظل هكذا حتى توفي الحاكم، فأظهر العقل، فأعيدت إليه أمواله. وسكن قريبًا من المسجد الجامع بالعزلة مع التصنيف والإفادة حتى مات. وقد كان متعبدًا، ورعا، زاهدًا، معظمًا لأوامر الشريعة. وموته كان في نحو سنة ٤٣٠.

راجع ترجمته في: «تاريخ الحكماء والفلاسفة»: (٢/ ٢٩)، و«ابن القفطي»: ص١٦٥، و«ابن أبي أصيبعة»: (٣/ ١٤٩)، و«الوافي بالوفيات»: (١١/ ٤٢٠)، و«الأعلام»: (٦/ ٨٣).

وهذا دَوْرٌ من وجه، وتسلسلٌ من وجه. وهو تسلسل في نفس كونه فاعلاً، فهو من التسلسل في المؤثرات. لكنه دَوْرٌ في شيءٍ واحد، وتسلسلٌ في شيءٍ واحد، مثل أن يُقال: هذا لا يكون حتى يكون، ولا يكون حتى يكون، فإنه باعتبار نفسه شيء واحد، وباعتبار تعدد الأكوان دورٌ وتسلسل في أمور. ثم إن جُعل الكونُ الثالث هو الأول كان دورًا، وإن جَعَلَه غيره كان تسلسلاً؛ ولذلك إذا قيل: لا يفعلُ حتى يفعلَ، ولا يفعل حتى يفعل، إن جعل الثالث هو الأول كان دَوْرًا، وإن جعل غيره كان تسلسلاً، فهذا ممتنع بلا ريب.

وأما إذا قيل: لا يفعلُ فعلاً حتى يفعل فعلاً آخر لم يكن نوع الفاعلية حادثًا بل أعيانها. وهذا فيه النزاع المشهور، والفلاسفة تجوِّز مثل هذا. وهو لا يستلزم قدم شيء من العالم، ولا يلزم أن يكون تأثيره في شيء معين أزليًّا.

وقيل: ثانيًا: أما كلام ابن سينا وإخوانه فباطل من وجهين: الثاني

أحدهما: أن يُقال له: قولك يستلزم حدوث الحوادث بلا محدث لها، فجواز حدوثها عن مؤثر قديم بلا سببٍ حادث: إن كان باطلاً فقولكم أبطل منه، وإن كان قولكم ممكنًا فهذا أولى بالإمكان.

فالقول الذي فررتم إليه / شرٌّ من القول الذي فررتم منه؛ إذ قولكم يتضمن أن [١٤/ب] المؤثر التامَّ الأزلي صدرت عنه الحوادث بلا حدوث شيء فيه ولا منه، مع كون المؤثر التام لا يتخلف عنه شيء من مفعولاته.

الوجه الثاني: أن يُقال: إن هذه الحجة إنما تتضمن أن الفاعل لم يزل فاعلاً، ليس فيها ما يدل على أنه علَّة تامة في الأزل، ولا على أن شيئًا من العالم قديم ـ لا الأفلاك ولا غيرها. فإذا كان كذلك، فليس فيها ما يدل على مطلوبه، وإنما يدل على بطلان قول من يجعل الفاعل صار فاعلاً بعد أن لم يكن بلا سبب أصلاً.

لكن هذا قول طائفة من أهل الكلام الذي ذمَّه السلف والأئمة، ليس هذا القول معروفًا عند سلف المسلمين وأئمة الدين، فضلاً عن الأنبياء والمرسلين.

وليس في بطلان هذا القول ـ إن بَطل ـ إثبات قدم العالم ولا شيء منه، بل إنَّما يدل على بطلان ما يقوله أهل الكلام المبتدع، كالمعتزلة ومَنْ سلك سبيلهم. وهذا ممَّا يتبين به أن أدلة العقول موافقة لما جاء به الرسول ﷺ.

ومما[1] يبيِّن فساد قول هؤلاء القائلين بقدم العالم عن الموجب بالذات أن يقال: إما أن يكون مجرد ذاته هي الموجِب للعالم، أو هي متوقفة على أمر آخر. فإن كان الأول لزم قدمُ كل شيءٍ في العالم ودوامُه بقدمه الموجِب ودوامِه، فإنه إذا لم يكن هنا إلا مؤثرٌ تام قديم مستلزم لأثره لزم أن يكون أثره قديمًا معه بقدمه، وهو مكابرة للحس. وإن كان تأثيره موقوفًا على غيره كان هذا مع بطلانه بالاتفاق مبطلاً لقولهم بقدم العالم.

وأن يقال: ذلك الغير: إن كان قديمًا واجبًا معه، ومجموعهما هو العلَّة التامة لزم قدم الآثار بقدمهما. فسواء فُرض المؤثر القديم الموجِب واحدًا أو عددًا، متى قيل: إنه موجِب بذاته في الأزل، لزم حصول جميع موجبه في الأزل، فيلزم ألاَّ يحدث شيء، وهو مخالف للعيان. وإن قيل: إن تأثيره موقوف[2] / على حادثٍ غيره، كان القول في حدوث ذلك الحادث كالقول في غيره، فيمتنع صدوره عنه. [١٥/أ]

فتبين أنه يلزمهم كون الحوادث لا محدث لها كيفما داروا، ويلزمهم أيضًا ألا يكون واجبًا بذاته؛ لأن الواجب بذاته لا بُد أن يكون غنيًّا عن غيره من كل وجه، فإذا افتقر في فعله إلى غيره لم يكن غنيًّا من كل وجه، لا سيما إذا كان فعله من لوزام ذاته، وكان ذلك موقوفًا على غيره، كان لوازم ذاته موقوفًا على غيره، ووجود الملزوم بدون اللازم محال، فيكون وجود ذاته موقوفًا على ذلك الغير، وما كان كذلك لم يكن واجبًا بنفسه، فكان قولهم مستلزمًا لكونه غير واجب بنفسه، وكونه غير مبدع لشيءٍ لا بالإيجاب ولا غيره.

---

(١) في الأصل: (وما).

(٢) في الأصل: (موقوفًا) وهو خطأ.

وأيضًا، فإذا كانت ذاته غير كافية في الإحداث كانت مفتقرة في الإحداث إلى أمرٍ عدميٍّ لامتناع حدوث الحوادث عن غيره، وإذا كان افتقاره إلى موجودٍ غيره ممتنعًا؛ فافتقاره إلى المعدوم (أولى)[1] بالامتناع؛ ولأن المعدوم لا يكون مؤثرًا ولا جزءًا من المؤثر في الوجود.

وأيضًا، فهم يزعمون أنهم قالوا بقدم العالم نفيًا للشركة عن الله؛ لأنه إذا كان فعله مجرَّد ذاته مستقلًّا بالفعل لزم قدم الفعل، وإذا كان حادثًا كان موقوفًا على غيره.

فيقال لهم: بل قولكم: إنَّ فعله متوقف على غيره؛ لأن الحوادث التي تحدث ليست ذاتُه موجبةً لها لامتناع كون الذات القديمة الموجِبة بذاتها لآثارها موجِبةً للحوادث، فلا يكون ممكنًا من فعل الحوادث إلا بشريك.

وأما القائلون بالحدوث فلهم قولان: القائلون بالحدوث لهم قولان: الأول

أحدهما: قول من يقول: لم يزل فاعلًا للحوادث شيئًا بعد شيءٍ، فعلى هذا تكون ذاته مستلزمة للفعل، مع كون الأفعال والمفعولات حادثة شيئًا بعد شيء، ليس فيها ما هو قديم، ومن غير أن يكون له شريك. وإذا كان فعله للثاني موقوفًا على فعله الأول / مع أنه هو فاعل للجميع لا يفتقر في ذلك إلى غيره لم يكن في [١٥/ب]
ذلك مفتقرًا إلى شيء غيره.

والقول الثاني: قول من يقول: إنه فَعَل بعد أن لم يكن فاعلًا. فهؤلاء يقولون: إنه فعل لمجرد قدرته، أو لقدرته، أو لمشيئته، أو قدرته وداعيه، لا يقولون: إن فعله متوقف على موجود غيره، وإذا قالوا: إنه موقوف على انقضاء الأول، لم يكن هذا الانقضاء مفتقرًا عندهم إلى سبب وجودي.

فتبيَّن أنهم على كل واحدٍ من القولين أبعد عن الشرك من الفلاسفة.

---

(١) كتبت في الأصل: (أولا).

وهؤلاء الفلاسفة ليس معهم قَط دليل يدلهم على قدم شيء من العالم، ولا أن الخالق قارنه شيءٌ من مخلوقاته. ولكن غاية ما معهم أنه لم يزل فاعلًا، وإثبات نوع الفعل لا يستلزم إثبات فعل معيَّن ولا مفعول معيَّن.

فقولهم بقدم الأفلاك، أو مادة الأفلاك، أو العقول والنفوس، أو غير ذلك ليس لهم عليه حجة أصلًا. وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع، وتكلَّمنا على جميع ما ذكر في هذا الباب، وأنه ليس في شيء منها ما يقتضي قدم شيء من العالم. وهذا منتهى نظر العقلاء في هذا المقام.

كلام الرازي في خاتمة كتاب الأربعين

ولهذا ذكر أبو عبد الله الرازي في خاتمة كتابه المسمَّى بـ «الأربعين»: المسألة الأربعون ـ وهي خاتمة الكتاب ـ في ضبط المقدِّمات التي يكون الرجوع إليها في إثبات المطالب العقلية، وختم ذلك بأن قال[1]: (واعلم أن هنا مقدمتين يفرِّع[2] المتكلمون والفلاسفة أكثر مباحثهم[3] عليها.

المقدمة الأولى: مقدمة الكمال والنقصان كقولهم: هذه الصفة من صفات الكمال فيجب إثباتها لله عزَّ وجلَّ[4]، وهذه الصفة من صفات النقصان فيجب نفيها عن الله عزَّ وجلَّ).

وقال[5]: (أكثر مذاهب المتكلمين مفرَّعة[6] على هذه المقدمة).

إلى أن قال[7]: (وأما المقدمة الثانية فهي مقدمة الوجوب والإمكان. وهذه المقدمة في غاية الشرف والعلو، وهي غاية عقول العقلاء. / قالوا: الموجود: إما [١٦/أ]

---

(١) انظر: «الأربعين»: ص٤٨١.

(٢) في الأصل: (تفرع)، والمثبت عن «الأربعين».

(٣) في «الأربعين»: (كلامهم).

(٤) في «الأربعين»: (لله تعالى).

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٦) في «الأربعين»: (متفرعة).

(٧) ص٤٨٢.

واجب وإما ممكن، والممكن لا بُد له من واجب[1]، وذلك الواجب[2] لا بُد وأن يكون واجبًا «في ذاته وفي صفاته»[3]؛ إذ لو كان ممكنًا لافتقر إلى مؤثرٍ آخر).

وتكلم على المقدمة الأولى[4]. قال[5]: (والمقدمة الثانية: وجوبه في جميع صفاته السلبية والثبوتية. قالوا: والدليل على أن الأمر كذلك أن ذاته إن كَفَتْ في تحقق تلك الصفة وجب دوامها بدوام الذات، وإن لم تكف افتقرت ذاته في تلك الصفة إلى أمرٍ آخر، ولا بُد في الآخر[6] من الانتهاء إلى الواجب بذاته[7]، فيعود ما ذكرناه[8] من أنه يلزم من دوام ذاته دوام تلك الصفة).

قال[9]: (ثم إن الفلسفي يقول: ما لأجله كان مؤثرًا في غيره: إما أن يكون هو في ذاته أو لوازم ذاته، فيلزم من دوام ذاته دوام مؤثريَّته ودوام أثره. والمتكلم يقول: لمَّا وجب في[10] الفعل أن يكون مسبوقًا بالعدم لزم أن يُقال: إنه أوْجَدَ بعد أن لم يكن مُوجِدًا[11]. فالفيلسوف يستدل بحال المؤثر على حال الأثر، والمتكلم يستدل بحال الأثر على حال المؤثر ـ وهي المعركة الكبرى والطامَّة العظمى في هذا الموضع[12].

---

(١) في «الأربعين»: (موجب).
(٢) في «الأربعين»: (الموجب).
(٣) في الأصل: (في صفاته وفي ذاته) ثم كتب عليها: (م م).
(٤) ص٤٨٢ـ٤٨٣.
(٥) ص٤٨٣.
(٦) في «الأربعين»: (بالآخرة).
(٧) في «الأربعين»: (واجب لذاته).
(٨) في «الأربعين»: (ما ذكرنا).
(٩) بعد كلامه السابق مباشرة.
(١٠) في الأصل: (من)، والمثبت عن «الأربعين». وسترد العبارة بعد قليل ص٩٩ وفيها: (في).
(١١) في «الأربعين»: (موجودا).
(١٢) في «الأربعين»: (والمعركة الكبرى والطامة العظمى في هذا الموضع هي مقدمة الوجوب والإمكان في الذات والصفات).

التعليق عليه

قلت: مقدمة الكمال والنقصان أشرف من مقدمة الوجوب والإمكان، كما قد بُسط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أنه لقائل أن يقول: كلٌّ من المتكلم والمتفلسف لو أعطِي تمام الهداية لعلم أن ما دلَّ عليه العقل موافق لما أخبرت به الرسل، ولما دلَّ عليه الدليل الآخر العقلي، فإن أدلة العقول لا تتناقض في نفسها، ولا تناقض ما أخبرت به الرسل.

قول الفيلسوف: يلزم من دوام ذاته دوام التأثير: في شيء معين

فيقال للمتفلسف: أتعني بقولك: يلزم من دوام ذاته دوام مؤثريَّته في شيءٍ معيَّن كالأفلاك أو غيرها؟ وكذلك تعني أنه يلزم دوام أثر معين كالأفلاك أو غيرها، أو تعني به دوام مؤثريَّته في كل شيء؟ أم تعني دوام مطلق التأثير والأثر؟

الرد عليه

فإن عنيت الأول لم يكن قولك صحيحًا من وجوه:

أحدها: أن هذا الدليل لا يستلزم دوام تأثيرٍ في أثر معين، وإنما يستلزم دوام مطلق التأثير ومطلق الأثر.

وعلى هذا التقدير فإذا قيل: لم يزل الله موصوفًا بصفات الكمال، حيًّا متكلمًا إذا شاء، فعَّالاً أفعالاً تقوم به[1]، أو مفعولات / محدثة شيئًا بعد شيء أُعْطِيَ هذا [١٦/ب] الدليل موجبه، ولم يلزم من دوام النوع دوام كل واحد من أعيانه وأشخاصه، ولا دوام شيءٍ منها كما تقوله أنت في حركات الفلك والحوادث الأرضية، فإنك تقول: نوع الحوادث دائم باق لا أول له، فليس فيها شيء بعينه قديم، فهي كلها محدثة، وإن كانت الأحداث لم تزل. وإذا قلت مثل هذا في فعل الواجب كنت قد وفيت بموجب هذا الدليل، ولم تخالف[2] شيئًا من أدلة العقل ولا الشرع.

الوجه الثاني: أن يُقال: لو كان مؤثريَّته في شيءٍ معين من لوازم ذاته دون غيره

(١) في الأصل: (يقوم به).

(٢) في الأصل: (ولم يخالف).

من الموجودات لم يكن التأثير في غيره من لوازم ذاته؛ فيلزم أن يكون من التأثير ما ليس من لوازم ذاته في الأزل، فكان من التأثير ما هو حادث ليس بقديم. وحينئذ فإن كان ذلك بدون أن تقوم بذاته أمورٌ متعاقبة أمكن أن يقال ذلك في جميع العالم، فلا يكون شيء منه قديمًا، وإن كان لا بُد من قيام أمور متعاقبة أمكن أن يكون كل ما صدر عنه حادثًا بعد أن لم يكن بهذا السبب من غير قدم شيء من العالم.

دوام مؤثريته في كل شيء

الوجه الثالث: أن كون الفاعل فاعلاً لشيءٍ مع كونه قديمًا بقدمه جمع بين النقيضين، كما ذكره المتكلمون. وأما كون الموجب لكونه فاعلاً ذاته ولوازم ذاته فذلك لا يقتضي أن يكون فاعلاً لشيءٍ معين، كما لا يقتضي أن يكون فاعلاً لكل شيء.

الرد عليه

وأما إن أريد دوام مؤثريته في كل شيء **فيقال**: محال أن يكون اللازم دوام مؤثريته التامة وأثره كله. فإن هذا لو كان حقًّا لم يحدث شيء في هذا العالم، فحدوث الحوادث دليل على أنه لا يلزمه آثاره كلها، وليست المؤثرية التامة المستلزمة الآثار ثابتة في الأزل، بل تحدث عنه الآثار. ويكون مؤثرًا في هذا الحادث ثم في هذا الحادث. وقد تقدَّم أنه لو لزم دوام الآثار لم يكن في العالم تغير أصلاً.

دوام مطلق التأثير
الرد عليه

وإن قلت[1]: بل اللازم دوام مطلق التأثير.

فيقال: ليس في هذا ما يقتضي قدم شيء من العالم، بل كونه فاعلاً للشيء يقتضي كون المفعول مسبوقًا بالعدم، ودوام كونه فاعلاً لا يناقض ذلك.

وحينئذ، فليس مع الفلسفي ما يوجب قدم شيء من العالم.

مقالة المتكلم: أنه أوجد بعد أن لم يكن موجدًا

وأما قول المتكلم: (لمَّا وجب في الفعل[2] أن يكون مسبوقًا بالعدم؛ لزم أن يُقال: أنه أَوْجَد بعد أن لم يكن مُوجِدًا).

---

(١) في الأصل: (وإن قالت).

(٢) في الأصل تقرأ العبارة: (في العلم) أو (في العلة)، وسبق أن وردت نفس العبارة قبل صفحات ص٩٧ وقابلتها على «أ» وهي هناك: (في الفعل).

الرد عليه

فيقال له: أَوَجَبَ في كل مفعولٍ معين وكل فعلٍ معين أن يكون مسبوقًا بالعدم، أمْ أَوَجَب في نوع الفعل؟

فإن قلت بالأول فلا منافاة بين أن يكون كل من الأفعال والمفعولات مسبوقة بالعدم مع دوام نوع المؤثرية والأثر، وإذن ما دلَّ عليه دليل العقل لا يناقض ما دلَّ [عليه][1] ذلك الدليل الآخر العقلي. ومن اهتدى في هذا الباب إلى الفرق بين النوع والعَيْن؛ تبيَّن له فصل الخطأ من الصواب في مسألة الأفعال ومسألة الكلام والخطاب.

واعلم أن أُولي الألباب هم سلف الأمة وأئمتها المتَّبعون؛ لما جاء به الكتاب بخلاف المختلفين في الكتاب، المخالفين للكتاب، الذين قيل فيهم: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِى ٱلْكِتَـٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ﴾[البقرة: ١٧٦].

وحينئذ فالرب تعالى أَوَجَد كل حادثٍ بعد أن لم يكن موجِدًا له، وكل ما سواه فهو حادث بعد أن لم يكن حادث[2]. ولا يلزم من ذلك أن يكون نفس كماله الذي يستحقه متجددًا بل لم يزل عالمًا قادرًا مالكًا غفورًا متكلمًا كما شاء، كما نطق بهذه الألفاظ ونحوها الإمام أحمد وغيره من أئمة السلف.

[١٧/أ] / **فإن قال**: إن نوع الفعل يجب أن يكون مسبوقًا بالعدم.

اعتراض

الرد عليه

قيل له: من أين لك هذا؟ وليس في الكتاب والسنة ما يدل عليه، ولا في المعقول ما يرشد إليه، وهذا يستلزم أن يصير الرب قادرًا على نوع الفعل بعد أن لم يكن قادرًا عليه، فإنه إن لم يزل قادرًا أمكن وجود المقدور، فإن كان المقدور ممتنعًا ثم صار ممكنًا صار الرب قادرًا بعد أن لم يكن، وانتقل الفعل من (الامتناع إلى الإمكان)[3] من غير حدوث شيء ولا تجدده، فإن الأزل ليس هو شيئًا معينًا،

---

(١) (عليه): زيادة لإيضاح العبارة.

(٢) (بعد أن لم يكن حادث): كذا بالأصل، ووجهه أن كل ما سوى الله فقد حدث ولم يكن حدوث قبله.

(٣) في الأصل: (من الإمكان إلى الامتناع)، وكتب عليها: (م م).

بل هو عبارة عن عدم الأوَّليّة، كما أن الأبد عبارة عن عدم الآخِريّة، فما من وقت يُقدَّر إلا والأزل قبله لا إلى غاية، كما قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء»[١].

مقالة الرازي في السر المكتوم

ومما ينبغي أن يُعلم أن الرازي وأتباعه مضطربون في هذه الحجة وأمثالها، فتارةً يكونون مع أهل الكلام، وتارةً يكونون مع الفلاسفة؛ ولهذا يحتجُّ بهذه الحجة في كتابه الذي صنفه في السحر ودعوة الكواكب وعبادة الأصنام المبنيّة على ذلك، وقال فيه[٢]: (هذا ملخص ما وصل إلينا من علم الطِّلَسْمات[٣] والسحريات والعزائم ودعوة الكواكب، مع التبري عن كل ما يخالف الدين ويَثْلم اليقين).

قال في المقالة الأولى ـ في تقرير الأصول الكلية لهذا العلم ـ:

(وفيه فصول: الفصل الأول: في تحديد الطلسمات وتحقيق الكلام فيها على

---

(١) تقدم تخريجه ص٥٩.

(٢) سيذكر الإمام ابن تيمية هنا ص١٨٩ أن اسمه: «السر المكتوم في السحر والطلسمات ومخاطبة النجوم» وله نسخ خطية كثيرة.
وهو مصرح بأنه من تصانيف الفخر الرازي في بعض مصادر ترجمته المتقدمة ص٦٥، قال عنه الذهبي في ترجمته من «ميزان الاعتدال» (٣/ ٣٤٠): (وله كتاب «السر المكتوم في مخاطبة النجوم»: سحر صريح فلعله تاب من تأليفه إن شاء الله تعالى).

(٣) مادة (طلسم) لم يذكرها الجواليقي في المُعَرَّب، وذكرها شهاب الدين الخفاجي في كتابه «شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل»، فقال: (طلسم: لفظ يوناني لم يعربه من يوثق به، وكونه مقلوبًا من مسلط وَهْمٌ لا يعتد به). ثم نقل عبارة «السر المكتوم» التالية في كلام شيخ الإسلام، وقال الزَّبيدي في تاج العروس: (والطِّلَسْم ـ كسِبَطْر ـ وشدّد شيخنا اللام وقال: إنه أعجمي، وعندي أنه عربي اسم للسر المكتوم، وقد كثر استعمال الصوفية في كلامهم . . .).
وفي «المعجم الوسيط»: الطِّلَسْم ـ في علم السحر: خطوط وأعداد يزعم كاتبها أنه يربط بها روحانيات الكواكب العلوية بالطبائع السفلية لجلب محبوب أو دفع أذى، وهو لفظ يوناني لكل ما هو غامض مبهم كالألغاز والأحاجي، والشائع على الألسنة: طَلْسَم كجعفر. ويقال: فك طلسمه أو طلاسمه: وَضَّحَه وفَسَّره. (ج) طلاسم.

الوجه الكلي: الطِّلَسْم علم بأحوال تمزيج القوى الفعالة السماوية والقوى المنفعلية[(١)] الأرضية لأجل التمكن من[(٢)] إظهار ما يخالف العادة والمنع مما يوافقها).

قال: (وتحقيق الكلام فيه يستدعي بيان مقامين، أحدهما: إثبات القوى الفعَّالة السماوية، وتقريره: أن الحوادث الحادثة في هذا العالم العنصري لا بُد لها من أسباب، وأسبابها إما أن تكون حادثة، وإما أن تكون قديمة؛ فإن كانت حادثة افتقرت إلى أسباب أخرى ولزم التسلسل وذلك محال؛ لأن السبب المؤثر لا بُد وأن يكون موجودًا مع الأثر، فلو كان المؤثر في / وجود كل حادثٍ حادثًا آخر [١٧/ب] لا إلى نهاية؛ لزم حصول تلك الأسباب والمسبَّبات التي لا نهاية لها دفعة واحدة، لكن ذلك محال؛ لأن ذلك المجموع ممكن وحادث بمجموعه وبكل واحدٍ من أجزائه، وكل ممكن محدث فله سببٌ مغاير له، فإذن ذلك المجموع مفتقر لمجموعه ولكل واحد من أجزائه إلى سبب والشيء المغاير لمجموع الممكنات ولكل واحد من أجزاء ذلك المجموع ليس بممكنٍ ولا حادث، فإذن ثبت انتهاء جميع الممكنات إلى موجودٍ واجب الوجود، فقد بطل القول بالتسلسل.

وإذا ثبت انتهاء جميع الممكنات والمحدثَات إلى سبب قديم واجب الوجود، فنقول: ذلك القديم إما أن يكون كل ما لا بُد منه في مؤثريَّته حاصلًا في الأزل، أو ليس كذلك، ويدخل في هذا القسم قول من يقول: إنه إنما خَلَق هذا الحادث في هذا الحين؛ لأن خَلْقَه فيه أصلح من خلقه في حين آخر؛ أو لأن خلقه كان موقوفًا على حضور وقت معيَّن أو محقق أو مقدَّر، فإنه على جميع هذه الأقوال، صحَّ القول بأن كل ما لا بُد منه في مؤثريته في حدوث ذلك الحادث ما كان حاصلًا في الأزل. فأما إن قلنا: إن كل ما لا بُد منه في هذه المؤثرية كان حاصلًا في الأزل لزم

---

(١) كذا في الأصل، وفي «السر المكتوم»: (المنفعلة).

(٢) في الأصل: (في)، وفي «السر المكتوم»: (من) كما أثبتناه.

أن يكون الأثر واجب الترتيب عليه في الأزل؛ لأن الأثر لو لم يكن واجب الترتيب عليه فهو إما ممتنع الترتيب عليه، وإما ممكن الترتيب عليه؛ فإن كان ممتنع الترتيب عليه فليس هو بمؤثرٍ أصلاً، وقد فرضناه مؤثرًا، هذا خلف.

وإن كان ممكن الترتيب عليه وممكنًا أن لا يترتب عليه أيضًا، فلنفرضه تارة مصدرًا لذلك الأثر بالفعل، وأخرى غير مصدرٍ له بالفعل؛ لأن كل ما كان ممكنًا لا يلزم من فرض وقوعه محال، وامتياز الحين الذي صار المؤثر فيه مصدر الأثر بالفعل عن الحين الذي لم يصر كذلك إمَّا أن يتوقف على انضمام قيدٍ إليه أو لا يتوقف، فإن توقف لم يكن الحاصل قبل انضمام القيد إليه تامًّا في المؤثريَّة، وقد فرضناه كذلك، هذا خلف. وإن لم يتوقف فقد ترجَّح الممكن من غير مرجح البتة، وتجويزه يسدُّ باب الاستدلال بالممكن على المرجَّح.

وأما إن قلنا: إن كل ما لا بُد منه في المؤثريَّة ما كان حاصلاً في الأزل، فإن استمر ذلك السَّلب أبدًا وجب ألا يصير البتة مؤثرًا، لكنَّا فرضناه مؤثرًا فيما لا يزال، هذا خَلْف.

/ فإن كان بسببٍ نقلنا الكلام إلى كيفية حدوثه ويلزم التسلسل. [١٨/أ]

فهو على وجهين، أحدهما: أن يكون التسلسل واقعًا في أسبابٍ ومسبَّباتٍ يكون مجموعها موجودًا دفعة واحدة، وذلك مما أبطلناه. **الثاني**: أن يكون التسلسل واقعًا على وجهٍ يكون كل واحد منهما مسبوقًا بآخر لا إلى بداية.

وأول ذلك هو المتعين، فإنه لما بطل جميع الأقسام إلا هذا القسم تعين هو للمصير إليه. وتقريره أن يُقال: ذلك المؤثِّر القديم الواجب لذاته فيَّاض أيضًا لذاته، إلا أن كل حادثٍ مسبوق بحادث آخر، حتى يكون انقضاء المتقدم شرطًا لفيضان المتأخر عنه، وبهذا الطريق يصير المبدأ الأول مبدأ الحوادث المتغيرة.

قالوا: ولهذا مثال في الحركات الطبيعية وفي الحركات الإرادية. أما الحركات

الطبيعية فلأن المدَرَة[1] المرْميّة إلى فوقٍ تعود بسبب ثِقَلِها إلى الأرض، فالموجب لتلك الحركة من أول المسافة إلى آخرها هو ذلك الثِّقَل، إلا أن ذلك الثقل إنما أوجب انتقال الجسم من الحيز الثاني إلى الحيز الثالث؛ لأن الحركة السابقة أوصلته إلى الثاني، فكان حصول الجزء الأول من الحركة وانقضاؤه شرطًا لإمكان أن يصير ذلك الثقل مؤثرًا في حركة الجسم من الحيز الثاني إلى الحيز الثالث. وهكذا القول في جميع الأجزاء التي في الحركة.

وأما في الحركة الإرادية؛ فلأن من أراد الذهاب إلى زيارة صديقٍ له، فتلك الإرادة هي المؤثِّرة في حركة البدن من ذلك المكان إلى مكان ذلك الصديق، إلاَّ أن تأثير تلك الإرادة في إيجاد الخطوة الثانية مسبوق[2] بحصول الخطوة الأولى وانقضائها، وعلى هذا الطريق، فإن كل خطوةٍ سابقة فهي شرط لإمكان تأثير تلك الإرادة في حصول اللاحقة، وعلى هذا الترتيب إلى آخر المسافة.

فثبت أنه لا بُد من توسط حركة سرمدية دائمة بين المبدأ الأول وبين هذه الحوادث، وهذه الحركة الدائمة يمتنع أن تكون مستقيمة، وإلا لزم القول بوجود أبعادٍ غير متناهية، وهو محال؛ / فإذن لا بُد من جِرْم متحرك بالاستدارة، وهو الفلك. [١٨/ب]

فثبت أن حركات الأفلاك هي المبادئ القريبة للحوادث الحادثة في هذا العالم، فكان الفلك جرمًا بسيطًا.

والنِّسَب بين صفة الأجزاء المتشابهة متشابهة، والأمور المتشابهة في تمام الماهية لا يمكن أن تكون عللاً للأمور المختلفة، فوجب أن تكون في أجرام الأفلاك أجرام مختلفة الطبائع، وتكون تلك الأجرام بحيث تختلف نسبها وتشكلاتها حتى يمكن أن تكون تلك التشكلات هناك مبادئ لحدوث الحوادث

---

(١) المَدَرة: القطعة من المَدَر، وهو الطين اللَّزِج المتماسك. «الوسيط» [م د ر].

(٢) في الأصل المخطوط: (مسبوقًا).

المختلفة في هذا العالم. والأجرام المختلفة الطبائع المركوزة في أجرام الأفلاك هي الكواكب؛ فثبت أن المبادئ القريبة لحدوث الحوادث في عالم الكون والفساد هي اتصالات الكواكب.

قال الرازي: (ثم إن القائلين بهذا المذهب ـ وهم الفلاسفة والصابئة ـ قالوا بربوبيّة هذه الكواكب، واشتغلوا بعبادتها، واتخذوا لكل واحدٍ هيكلًا مخصوصًا وصنمًا معيَّنًا، واشتغلوا بخدمتها) وساق الكلام إلى آخره.

الرد على مقالة الرازي في السر المكتوم

قلت: فهذا غاية تقرير أصل هؤلاء، ومطلوبهم في هذا التقرير، وهو مع هذا يدل على نقيض مطلوبهم لمن فهم حقيقة مقدمات هذه الحجة؛ إذ ثبوت المؤثِّر التام في الأزل ممتنع، فإن الأزل ليس وقتًا بعينه، ولكنه عبارة عن نفي الأوليّة، وهو الدوام الذي لا ابتداء له؛ فلو كان لم يزل مؤثرًا تامًّا، والتام هو المستلزم لأثره، لم يزل كل شيء موجودًا قديمًا، وهو خلاف المشاهدة. فعُلم أنه صار مؤثرًا في الحوادث بعد أن لم يكن مؤثرًا فيها.

وحينئذ فإذا قيل: لم يزل مؤثرًا في حادث بعد حادثٍ، وعُنِي بالمؤثر هذا، لم يدل هذا على قدم شيء من العالم، بل هذا يقتضي بأنه مقدوره، وأن المؤثرية المعتبرة في (حدوث الحوادث ما كانت موجودة من الأزل، هذا نقيض ما طلبوه في ذلك التقرير، فإنهم طلبوا أن تكون جميع الأمور المعتبرة في التأثير)[1] موجودة في الأزل ليكون العالم مقارنًا له، وقد بيَّنَّا أن هذا ممتنع وأنه يمتنع وجود المؤثِّر التام في الأزل؛ لأن ذلك يستلزم امتناع حدوث الحوادث كما قرروه هنا.

ونحن نبيِّن بطلان استدلالهم على قدم العالم على هذا التقدير الآخر. **فقولهم**: (لأن السبب المؤثِّر لا بُد وأن يكون موجودًا مع الأثر، فلو كان المؤثر في

(١) ما بين القوسين ملحق من هامش الأصل، ويرجح أنه بخط شيخ الإسلام ابن تيمية، وعبارة (في التأثير) كتبت بالهامش وبالأصل، واللحق فوق (في).

كل حادثٍ حادثًا آخر لا إلى نهاية، لزم حصول تلك الأسباب والمسببات التي لا نهاية لها دفعة واحدة، لكن ذلك محال).

فيقال: هذا بعينه يدل على حدوث ما سوى الله تعالى، فإنه لا بُد عند كل حادثٍ من وجود المؤثِّر التام، فيجب أن تكون مجموع الأمور المعتبرة في تأثير كل حادث / موجودة عند ذلك الحادث، وحينئذ فالحادث الأول لا بُد أن يكون شرطًا في وجود الثاني، حتى يُوجِدَ بعده سببًا به يصير المؤثر مؤثرًا. [١٩/أ]

وهؤلاء يقولون: المؤثر القديم باق على حالٍ واحدة، ولكن الحادث الأول شرط في الثاني، فلا يوجبون أن يكون عند كل أمر حادث مؤثره التام موجودًا؛ لأن كل ما يعتبر في التأثير فهو داخل في المؤثر التام، فلا بُد أن تكون شروط التأثير موجودة عند التأثير، وهم لا يجعلون شرط التأثير سابقًا على وجود الأثر ليس بمقارنٍ له، فهذا الأصل مما يدل على نقيض قولهم.

وأيضًا، **فقوله**: فإن كان حدوث الحادث بسببٍ لزم التسلسل على وجه التعاقب، كما ذكره[١].

فيقال: هذه الحجة تتضمن أن المؤثر القديم الواجب لذاته فيَّاض لذاته، لا أن كل حادثٍ مسبوق بحادثٍ آخر، وذلك يقتضي أن يكون هو الذي يحدث الحوادث المتعاقبة، فتكون صادرة عنه، فلا يُحدِث الثاني حتى يُحدِث الأول، فإذا كان إحداثه الثاني مشروطًا بإحداثه الأول، امتنع أن يكون موجِبًا بذاته وعلةً تامة مستلزمة لمعلولها؛ لأن الموجب لا يتأخر عنه موجِبُه، والعلة لا يتأخر عنها معلولها، وإذا لم يكن موجِبًا بذاته كان فعله لما يفعله بمشيئته وقدرته، وكان تأثيره في كل واحدٍ من الحوادث حاصلاً بعد أن لم يكن مؤثرًا فيه.

---

(١) انظر: ما سبق هنا ص١٠٠ـ١٠١.

وحينئذ فالمحدث لكمال ذلك التأثير لا[1] يجوز أن يكون غيره لأن كل ما سواه مفعول له، وإحداثه لذلك الغير هو من جملة إحداثاته، فلا يجوز أن يكون ما به صار الخالق فاعلاً مؤثرًا هو أمرًا يستفيد من غيره بل هو بنفسه الخالق لكل شيء، والأفعال المتقدمة المشروطة في المفعولات المتأخرة هي أفعاله لا أفعال غيره، فلو كان هو نفسه لم يفعل شيئًا بنفسه بل الحوادث تحدث منفصلة عنه شيئًا بعد شيء، وهو نفسه لم يفعل بنفسه شيئًا، لزم ألا تكون تلك الحوادث صادرة عنه، فإنه كل واحد من أجزاء الحركة حادث، فلا بُد له من سببٍ حادث. والمتحرك جسمٌ ممكن، فما يحدث فيه من الأسباب المقتضية للحركة، كالتصورات والإرادات المتعاقبة هي أيضًا / حادثة فيه شيء بعد شيء وهو نوع [١٩/ب] حركة أيضًا، والفاعل لذلك يمتنع أن يكون علة تامّة أزليةً موجِبة بذاتها لمعلولها، فإن ذلك لو كان كذلك لم يصدر عنها شيء من تلك الحركات، والحركات حادثة ممكنة، فلا بُد لها من فاعل، ونفس الجسم الذي هو متحرك دائمًا لا يجوز أن يكون موجِبًا بذاتها علة تامة في الأزل مستلزمة لمعلولها؛ لأن من معلولها الحركة التي تُوجد شيئًا بعد شيء، وتلك لا يكون المستلزم لها أزليًّا، فإنه يلزم أن يكون أزليًّا، وذلك تناقض، لا سيَّما مع كثرة الحركات والحوادث واختلاف أنواعها.

فصدور الأمور الحادثة المختلفة عن علةٍ تامة بسيطة مستلزمة لمعلولها ممتنع في بدائة[2] العقول، سواء صدرت عنه بواسطة أو بغير واسطة[3].

وهؤلاء يقولون: إن الواجب بذاته ليس له صفة ثبوتية ولا فعل قائم به، ويقولون: إنه علة تامة مستلزمة لمعلولها، فكان لازم قولهم أنه لا يصدر عنه

---

(١) لفظة (لا) مكررة بالأصل.

(٢) في الأصل: (بداية)، وهكذا ترسم في أكثر المواضع.

(٣) كتب أمامها في هامش الأصل: (بلغ).

إلا واحد[1] بسيط قديم، وكذلك عن الصادر عنه، فلمَّا تيقن وجود الكثرة المختلفة الحادثة كان هذا مناقضًا لقولهم. وفضلاؤهم معترفون بهذا، كما بُسط الكلام عليهم في غير هذا الموضع.

وهذا الكلام يدل على أمورٍ تدل على امتناع حدوث الحوادث عن علة تامة، وأن قولهم بحدوثها عن علة تامة قول باطل كيف ما كان، ويدل على أن محدث الحوادث لا يكون إلا فاعلًا تقوم به الأفعال، وكما أنه يدل على إبطال حجتهم على القدم فيدل أيضًا على حدوث العالم من وجه آخر.

وذلك أن يقال: العالم كله بما فيه من الأجسام والأعراض (والعقول والنفوس إن قُدِّر أنها خارجة عن الأجسام والأعراض، بل كل ما سوى)[2] الله تعالى، إما أن يكون خاليًا عن الحوادث المتعاقبة، كالجسم الساكن، وإما أن يكون متضمنًا لها، كالجسم المتحرك. وكلٌّ من الأمرين يمتنع قدمه؛ وذلك لأنه لو كان شيء من العالم قديمًا لكان صادرًا عن موجبٍ بالذات وعلةٍ تامة أزلية باتفاق العقلاء / وهو [٢٠/أ] معلوم بالدليل القطعي[3] العقلي، فإنه إذا كان قديمًا؛ فإن كان فاعله فاعلًا بغير قدرة ومشيئة فهو موجَب بذاته، وإن كان فَاعلًا بقدرته ومشيئته، فإن كان الفاعل بالقدرة والاختيار لا يقارنه شيء من مفعولاته امتنع أن يكون مفعوله مقارنًا له، فامتنع قدم مفعوله، وإن قيل: إنه يمكن أن يقارنه شيءٌ من مفعولاته، فهو مثل الموجب بذاته، لكن هذا موجب بذاته مع مشيئته وقدرته.

---

(١) في الأصل: (واحدًا).

(٢) ما بين القوسين ملحق من الهامش بخط شيخ الإسلام ابن تيمية، وعبارة (بل كل ما سوى) مذكورة في الأصل والهامش.

(٣) كتب فوقها: (ص) وهي علامة تضبيب وتسمى أيضًا التمريض: وهي صاد ممدودة وتوضع فوق ما صح نقله وكان معناه خطأ.

والمقصود أن العالم لو كان قديمًا للزم أن يكون فاعله مستلزمًا له، لا يجوز أن يكون فاعله ممن يتراخى عنه مفعوله. فإن الفاعل لا يخلو من ثلاثة أقسام: إما [أن][1] يجب اقتران مفعوله به؛ وإما أن يجب تأخر مفعوله عنه؛ وإما أن يجوز فيه الأمران. فلو كان العالم قديمًا لم يجز أن يكون فاعله ممن يجب أن يتراخى عنه مفعوله؛ لأن ذلك جمع بين النقيضين: كيف يكون مفعوله قديمًا أزليًا. ويكون متأخرًا عنه حادثًا بعد أن لم يكن؟

فتعيَّن أن يكون فاعله إما أن يجب اقتران مفعوله به، وإما أن يجوز فيه الأمران، والثاني باطل أيضًا، فإنه إذا جاز أن يقترن به المفعول وجاز ألاَّ يقترن، كان وجود المفعول ممكنًا، والممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح، والقول في هذا المرجح كالقول في غيره إن كان فاعله مستلزمًا له كان مقارنًا له، فيلزم مقارنة الأول له، فإن لم تجب مقارنته له كان ممكنًا، مفتقرًا إلى مرجِّح آخر، وهلمَّ جرًّا، فلا بُد أن ينتهي الأمر إلى مرجح تامٍّ مستلزمٍ لمفعوله.

فتبين أن العالم لو كان قديمًا للزم أن يكون مبدعه مرجِّحًا تامًّا مستلزمًا لمفعوله، سواء عُبِّر عنه بالعلة التامَّة، أو المؤثر التام، أو المرجِّح التام، وسواء قيل: إنه يفعل بدون قدرة وإرادة، أو بقدرة وإرادة مستلزمة لمرادها، أو غير ذلك من الأمور التي يجب معها أن يكون صادرًا عن فاعلٍ مستلزم لمفعوله، وإذا كان قدمه مستلزمًا للمؤثر التام، فوجود المؤثر التام في الأزل ممتنع؛ وذلك لأن أثره إن كان خاليًا عن الحوادث وأثر أثره[2] / كذلك لزم ألا يكون في العالم شيء من الحوادث، وهو[3] خلاف الحس، سواء قيل: إن ذلك الأثر هو العقول التي لا حركة فيها، أو قيل: هو أجسام ساكنة. [٢٠/ب]

---

(١) زيادة للإيضاح يقتضيها السياق.

(٢) كتب بعدها في أسفل الهامش: (قوبل حسب الطاقة).

(٣) في الأصل: (وهذا)، وكتب فوقها: (وهو)، ولم يضرب على الأصل.

فعلى التقديرين إذا كان الصادر عنه لا حادث فيه، لزم أن يكون الصادر عن الصادر لا حادث فيه، وإلا لزم صدور ما فيه الحوادث عمَّا لا حوادث فيه، وهذا هو القسم الثاني، وهو أن يكون أثره متضمنًا للحوادث. وهذا أيضًا ممتنع، لأن تلك الحوادث هي أيضًا من الصادر عنه، وإما أن يقال: هي لازمة لذلك المحل أو عارضة له حادثة بعد أن لم تكن، وكلاهما ممتنع. أما الثاني فلأن حدوثها بعد أن لم تكن هو أمر حادث، فلا بُد له من سببٍ حادث والتقدير أن الفاعل لم يحدث عنه سبب حادث، فامتنع ابتداء الحوادث بلا سبب حادث.

وإن قيل: إنه مستلزم للحوادث، وهو قولهم، كما في الفلك.

قيل: ما كان مستلزمًا للحوادث امتنع وجوده بدونها، فالمبدِع له لا بُد أن يبدع الحوادث اللازمة له، التي هي شرط في وجوده، والعلة التامة يمتنع أن يصدر عنها حادث، فإن العلة التامة الأزلية معلولها معها قديم، والحادث لا يكون قديمًا.

وإن قيل: صدر عنها حادث بعد حادث، لم يكن في الأزل علة تامة لشيء، بل هي علة تامة لكل حادث حَال حدوثه، فتبين أن العلة التامة الأزلية لا يصدر عنها لا حادثٌ معيَّن ولا نوع الحوادث.

وإن قيل: هي علة تامة للنوع.

قيل: النوع لا يُوجَد إلا متعاقبًا، فيكون تمامها متعاقبًا لا أزليًّا، وذلك إنما يكون بما يقوم بها شيئًا بعد شيء، فإما أن يكون تمامها لمفعولها من غير فعلٍ يقوم بها فهو ممتنع، وهو مستلزم لأن يكون المخلوق مؤثِّرًا في الخالق بدون فعل يقوم بالخالق يؤثر به في المخلوق.

وأيضًا فصدور الحوادث والمختلفات عن بسيط لا يقوم به فعل ولا صفة ممتنع في بداهة العقول.

وأيضًا، فمقارنة المفعول لفاعله ممتنعة.

وأيضًا، فإن الحادث متأخر، والعلة التامة لا يتأخر عنها معلولها، وإذا كان

صدور الحوادث اللازمة ـ التي هي شرط ـ ممتنعًا، وصدور الملزوم بدون اللازم ممتنع، امتنع صدور العالم كله ـ لازمه وملزومه ـ وهو المطلوب.

ونكتة الدليل: أن قدم العالم لا يكون إلا مع كون المبدِع موجِبًا بذاته، وصدور الحوادث عن الموجِب بذاته ممتنع، وصدور العالم عنه بدون الحوادث ممتنع، فصدور العالم عن الموجِب بذاته ممتنع، فقدم العالم ممتنع، فالقول بالعلة التامة يقتضي بطلان القول بقدم العالم المستلزم للحوادث، وإنما كان القول بذلك ممكنًا لو كان المعلول غير مستلزمٍ للحوادث وغير قابل للحوادث، وإن كان ذلك ممتنعًا من وجه آخر كامتناع مقارنة المفعول لفاعله.

يوضح هذا أنه: **إذا قال القائل**: قد يكون علة تامة للأفلاك، وليس علة تامة [لحركات][1] الأفلاك، بل يصدر عنه شيءٌ بعد شيء.

قيل: صدورها شيئًا بعد شيء / عن علة تامة ممتنع[2]، فلا بُد أن يكون قد قامت [٢١/أ]
به أحوال أوجبت حدوث تلك الحركات، فلا يكون علة تامة لشيءٍ من الحركات، وإذا لم يكن[3] علة تامة لشيء من الحركات لم يكن[3] علة تامة لما يستلزم الحركات، لأنه إذا كان علة لها بدون الحركات لزم أن تكون مقارنة[4] له خالية عن الحركات، والتقدير أنها مستلزمة للحركات، فيلزم اجتماع النقيضين[5].

وإن قيل: إنه يستلزم حركة واحدة منها.

قيل: الحركات الدائمة الأزلية لا يتعين فيها شيء دون شيء، بل لم يزل ولا يزال أفرادها متعاقبة، فيمتنع أن يكون علة تامة لواحد منها دون الآخر في الأزل، مع أنه

---

(١) في الأصل: (للحركات).

(٢) في الأصل: (ممتنعة).

(٣) في الأصل: (تكن).

(٤) في الأصل: (مقارنًا).

(٥) كتب أمامها بالهامش: (بلغ).

ليس فيها شيء أزلي بعينه، ويمتنع أن يكون علة تامة لجميعها في الأزل (لامتناع وجودها في الأزل)[1]، فامتنع أن يكون علة تامة لشيءٍ من الحركات الأزلية، فالحركة التي توجد شيئًا بعد شيء يمتنع أن تكون صادرة عن علة تامة أزلية كيفما قُدِّر الأمر، فإذا كان القديم مستلزمًا للحركة: إما لحركة فيه كالفلك، وإما لحركة لازمة له معلولة، كما يقولونه في العقل، امتنع أن تكون العلةُ الموجبةُ موجبةً له دون الحركة اللازمة، وامتنع أن يكون موجبًا للحركة اللازمة، فامتنع أن يكون موجبًا له على التقديرين، فامتنع قدم العالم أو شيء من العالم، وهو المطلوب.

وهذا برهان شريف على حدوث ما سوى الله مطلقًا، وهو مبني على المقدمات الصحيحة التي تسلِّمها الفلاسفة وغيرهم؛ فإن الموجب بالذات لا بُد أن يقارنه موجبه بالاتفاق.

وأما الفاعل بالاختيار فهل يجب مقارنة مراده لإرادته، أو يمتنع ذلك فيها، أو يجوز الأمران؟ على ثلاثة أقوال للناس.

وعلى كل تقدير فإنه يجب حدوث كل ما سوى الله أيضًا، فإنه إن قيل بوجوب مقارنة مراده له امتنع أن تكون إرادته لشيء معين أزلية، فإنه يكون مستلزمًا له في الأزل، ويكون القول فيه كالقول في الموجب بالذات، وقد تبين امتناع / الموجب [٢١/ب]
بالذات في الأزل فيمتنع أن يكون شيء من مراده أزليًّا.

فإن قيل بوجوب تأخر مفعوله لزم حدوث مراده؛ وإن قيل بجواز الأمرين، فحدوث المراد بعد أن لم يكن يقتضي سببًا حادثًا، والقول فيه كالقول في الأول، فامتنع حدوث شيء عنه إلا بسبب حادث. وحدوث الحادث عن إرادة أزلية مستلزمة لمرادها ممتنع، وقدم العالم بدون إرادة أزلية مستلزمة لمرادها ممتنع، فثبت حدوثه.

---

(١) ما بين القوسين من الهامش بخط ابن تيمية.

وحاصل الأمر أن مقارنة المراد للإرادة: إن قيل إنها واجبة أُلحقت بالقسم الأول، وإن قيل بأنها ممتنعة اقتضت حدوث العالم.

وأما القول بأنه يمكن مقارنة مفعوله له، ويمكن تأخره عنه في الواجب الوجود، فهذا لم يقله طائفة معروفة؛ لأن المعتزلة الذين يقولون: إن الممكن لا يقف على المرجِّح التام المستلزم لمقتضاه، بل يكفي فيه القادر الذي له أن يرجِّح وألا يرجِّح، يقولون: إنه يجب تأخير مفعول القادر عن الأزل.

وأما من يقول: إن الممكن يقف على المرجح المستلزم لمقتضاه، كما هو قول أكثر الناس من أهل الكلام والفلاسفة وغيرهم، فهؤلاء يمتنع عندهم أن يكون الفاعل يمكن أن يوجد فعله وأن لا يوجد، ويكون فاعلاً مع إمكان الطرفين، بل إن تم[1] أسباب الفعل وجب المفعول، وإن لم تتم أسبابه امتنع المفعول، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، والممكن باعتبار غيره إما واجب بغيره أو ممتنع لغيره، فإن حصل المقتضى التام كان واجبًا، وإن لم يحصل كان ممتنعًا.

فتبين أنه ليس في العقلاء المعروفين من يقول: إن المفعول القديم يصدر عن فاعلٍ يجوز أن يتأخر عنه مفعوله، بل هم متفقون على ما قام عليه الدليل من أنه لو كان قديمًا لكان فاعله مستلزمًا لمفعوله، لكن العالم مستلزمٌ للحوادث وصدور الحوادث، والمستلزم للحوادث عن الفاعل المستلزم لمفعوله محال.

وإذا قُدِّر أنه أوجب العالم ثم أحدث فيه الحوادث، كان ذلك أيضًا ممتنعًا؛ لأنه يقتضي حدوث الحوادث بلا سبب حادث، وذلك / ممتنع كما تقدم، وإن [٢٢/أ]
شئت قلت: إن كان حدوث الحوادث بلا سبب حادث جائزًا أمكن حدوث العالم وبطل القول بوجوب قدمه، وإن كان ممتنعًا بطل القول بقدمه لامتناع حدوث الحوادث عن الموجِب الأزلي، فبطل قول الفلاسفة بوجوب قدمه على التقديرين، وبطلت حجتهم على قدمه.

---

(١) كذا بالأصل، ولعل الأقرب: (تمت).

وهذا كما تقول: إن كان تسلسل الحوادث ممتنعًا لزم حدوثه، وإن كان ممكنًا أمكن حدوث كل شيء منه بحادثٍ قبلَه، فبطلت الحجة الدالة على قدم شيء منه، وبطل القول بوجوب ذلك على التقديرين.

وهذه الطريق فيها تقرير حدوث كل شيء من العالم من غير احتياج إلى جعل الرب قادرًا بعد أن لم يكن أو فاعلاً بعد أن لم يكن، وهي موافقة لمذهب السلف والأئمة، ليس فيها إبطال أفعال الله القائمة به، ولا إبطال صفاته، ولا تعطيله عن الأفعال وصفات الكمال، ولا إثبات حادث بلا سبب حادث، ولا ترجيح الممكن بلا مرجح، فهي جامعة للأدلة العقلية السليمة عن المعارض والنصوص السمعية المزكِّية لما دل عليه العقل، ومبيِّنة أن الرب لم يزل ولا يزال موصوفًا بصفات الكمال، كما وصفه أئمة السنة من أنه لم يزل متكلمًا إذا شاء، لم يزل حيًّا فاعلاً أفعالاً تقوم به، لم يزل قادرًا وكل ما سواه مخلوق له حادث عنه، وأن حدوث الأشياء عنه شيئًا بعد شيء، فليس فيها شيء كان معه ولا قارنه بوجه من الوجوه، والله أعلم.

فهذا مما يدل على حدوث كل واحدٍ واحدٍ من العالم، وليس هذا موضع بسطه، وإنما تكلمنا هنا في فساد حجتهم التي هي عمدتهم: ذكرنا أن قولهم يستلزم حدوث الحوادث بلا فاعل وتسلسل العلل، وذلك ممتنع بصريح العقل وبموافقة المنازعين.

البرهان الثالث

وما ذكرناه من البراهين يتبين **بالبرهان الثالث** ـ وإن كان فيما تقدم تنبيه عليه ـ وهو أن يُقال: العلة التامة لا بُد / أن تكون موجودة عند وجود المعلول لا قبله، [٢٢/ب] وهم يسلِّمون ذلك، فيلزم أن يكون لكل حادث علة تامة موجودة عند وجوده، فلو كان الحادث الأول الذي حدث قبله هو تمام العلة لكان جزء العلة موجودًا قبل المعلول، فلا تكون علته التامة موجودة عند حدوثه، بل يلزم من ذلك حدوث الحوادث بشرط متقدم على وجودها، وإذا جاز وجود الموجودات بفاعل متقدم

على وجودها وشرط حادث قبل وجودها لم يجب أن يكون لها علة تامة، فلا يكون لشيءٍ من الحوادث علة تامة بحيث تكون جميع أجزائها حاصلة عند وجوده، فإذا لم يكن إلا علة تامة أزلية ـ وليس لشيء من الحوادث علة تامة ـ بطل أن يكون لها محدث، وذلك ممتنع.

فإن قيل: لم لا يجوز تمام العلة للحادث الثاني عدم الأول، وهذا العدم مقارن للحادث الثاني.

قيل: لأن العدم إذا لم يستلزم أمرًا وجوديًا لم يكن جزءًا من علة الموجود، فإن العدم لا تأثير له أصلاً في وجود، بخلاف الماشي في الأرض، فإنه كلما قطع مسافة تجدد له قدرة وإرادة لقطع المسافة الثانية، والأول إذا قيل إنه يفعل شيئًا بعد شيء بذاته يقتضي كمال فاعليته لكل مفعول عند وجوده، وذاته فعلها للأول أمر وجودي، ووجود الثاني مع الأول الذي يضاده ممتنع، وعدم الممتنع يقتضي كمال القدرة المقارنة للفعل، بخلاف ما إذا قيل أن حال الذات مع الحادث الأول والثاني واحد ولم يتجدد منها ولا من غيرها ما يقتضي كمال فاعليتها للثاني عند وجوده.

وتبين هذا **بالبرهان الرابع**: وهو أن الحادث الثاني إذا كان مشروطًا بالحادث الأول الذي هو موجود قبله، والواجب الوجود أيضًا موجود قبله، وهو علة تامة أزلية كان هذا متناقضًا. فإنه على الأول يلزم أن يكون كل ما به تصير الحوادث موجودة موجدًا قبلها، ولا يكون شيء من المحدث لها حادثًا معها وهذا يمنع أن يكون لشيء من الحوادث علة؛ إذ العلة يجب مقارنتها للمعلول، فضلاً عن أن يكون لها علة أزلية، فتبين أن إثبات العلة التامة يناقض(١) هذا القول المتضمن حدوث الحوادث بشروطٍ متقدمةٍ عليها، وهو أيضًا يناقض(١) القول بحدوث تمام العلل مع حدوث المعلولات؛ إذ لو كان حادثًا معها لزم أن يكون تمام علة كل البرهان الرابع

---

(١) في الأصل: (تناقض).

حادثٍ حادثًا معه، فلا يكون للحوادث علة تامة أزلية، مع أن حدوث تمام العلل ممتنع على هذا التقدير، فإنه يستلزم وجود حوادث متسلسلة في آنٍ واحد من غير محدِث إذ لم يكن هناك إلاَّ علة تامة أزلية؛ وهذا أيضًا مما يوافقون على امتناعه، وهو يستلزم حدوث الحوادث بلا فاعل.

[٢٣/أ] فتبين / أن القول بالعلة التامة الأزلية باطل، سواء قيل: إن شرط حدوث الحادث موجود قبله أو موجود معه، وحدوث الشروط على التقديرين عن العلة التامة ممتنع، فتبين امتناع حدوث كل واحدٍ من الحوادث وشروطها عن العلة التامة الأزلية على كل تقدير، والقول بالقدم يستلزم العلة التامة الأزلية، وما استلزم الباطل فهو باطل.

وكلٌّ من العالم مقارن لشيءٍ من الحوادث، فإذا ظهر امتناع حدوث الحوادث عن العلة التامة الأزلية تبين امتناع قدم شيء من العالم؛ لأنه لا يوجد إلا مع حادث، ووجود ذلك عن العلة التامة الأزلية محال، لا سيَّما وهم يقولون: كل من الحوادث تمام علة حادثٍ قبله، فليس لشيءٍ منها علة تامة مقارنة له، وإنما الذي يقارنه جزء العلة، وهو السبب الدائم الذي يتوقف فيضه على حدوث هذا الحادث. فلا يحدث الثاني حتى ينقضي الأول، وذلك السبب ليس هو علة تامة لشيء من الحوادث: لا إحداثه للثاني مقارنًا لوجود الأول، فليس عند حدوث شيءٍ من الحوادث علة تامة أصلاً، فتبين أنهم يقولون في الحقيقة إن الحوادث لا تحدث عن علة تامة، فضلاً عن أن تكون أزلية.

وهذه الوجوه مَنْ تدبرها وفهمها علم فساد مذهب القوم بالضرورة، وأن صانع العالم يمتنع أن يكون علة تامة أزلية موجبًا بذاته، بل يجب أن يكون فاعلاً للأشياء شيئًا بعد شيء، وهذا لا يكون إلا إذا فعل بمشيئته وقدرته، وهو المطلوب[١].

---

(١) كتب أمامه بالهامش: (بلغ مقابلة).

نقد كلام أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة

واعلم أن هذا كلام المتأخرين منهم كابن سينا وأمثاله، وهو خير من كلام متقدميهم كأرسطوطاليس، فإن أرسطوطاليس في كتاب «ما بعد الطبيعة»(١) الذي هو غاية حكمتهم وعلمهم، إنما اعتمد في إثبات العلة الأولى على الحركة الشوقية، فإنه لما قرَّر أن حركة الفلك شوقية إرادية، وأن المتحرك بالشوق والإرادة لا بُد أن يكون له مرادٌ وهو / محبوبه ومطلوبه، وجب أن يكون هناك علة غائية هي المحبوب المعشوق المراد، وقالوا: إن الفلك يتحرك للتشبه بها كتحريك المؤتم بإمامه. ثم قد يقولون: إن الفلك يتشبه بالمبدأ الأول، وقد يقولون: يتشبه بالعقل، والعقل يتشبه بالأول(٢). [٢٣/ب]

وهذا التقدير إنما يثبت وجود علة غائية، لا يثبت وجود علة فاعلية. فيقال: هب أن الحركة إرادية، وأن الحركة الإرادية (لا بُد لها من محبوب مراد فما السبب المحدث الفاعل لتلك الحركة الإرادية)(٣) الشوقية؟

---

(١) كتاب «ما بعد الطبيعة» أو «ما بعد الطبيعيات»: ويعرف بثاولوجيا، ومعناه القول الإلهي، ويسمى أيضًا «الحروف» أو «الإلهيات»، وهو عبارة عن جملة مقالات عدتها أربع عشرة مقالة مرتبة حسب حروف الهجاء اليونانية، ومبحثها الجوهر والعرض والهيولي والصورة والوجود بالقوة والوجود بالفعل والإلهيات.

وقد اهتم به الفلاسفة العرب والمسلمون اهتمامًا كبيرًا، وخاصة مقالة «اللام» وهي المقالة الثانية عشرة منه، فشرحوه واختصروه وعلقوا عليه كما فعل ابن رشد في كتاب «تفسير ما بعد الطبيعة»، وله أيضًا «تلخيص ما بعد الطبيعة».

والأول مطبوع في بيروت سنة ١٩٤٨م بتحقيق موريس بويج. والثاني مطبوع بمطبعة عيسى الحلبي بالقاهرة سنة ١٩٥٨م بتحقيق د/ عثمان أمين.

وانظر: «أخبار الحكماء والفلاسفة»: (١/ ١٩٥)، و«الموسوعة العربية»: (١/ ١١٧).

(٢) راجع «تفسير ما بعد الطبيعة»: (٧/ ١٥٩٢، ١٦٠٧)، و«تلخيصه»: ص١٣٩ فما بعدها.

قال ابن رشد: (قال أرسطاطاليس: ويحرك كما يحرك المشتهى والمعقول؛ إذ لا يتحرك . . . والمتشوق هو الحسن الذي يميز، والمراد الأول الذي هو حسن . . .) إلخ.

(٣) ما بين القوسين ملحق بخط ابن تيمية بهامش الأصل، وكتب: (صح).

فإن كان الفلك واجب الوجود بذاته، لم يكن هذا قولهم، وكان باطلاً من وجهين:

أحدهما: أن واجب الوجود بذاته لا يكون مفتقرًا إلى غيره، لا إلى علة فاعلية ولا غائية، فإذا جُعلت له علة غائية يحتاج إليها في إرادته وحركته، لم يكن مستغنيًا بنفسه عنها، فلا يكون واجبًا بذاته.

الثاني: أنه إذا جاز أن يكون الفلك واجبًا بذاته، أمكن أن يكون هو العلة الغائية لحركته، كما أنه هو العلة الفاعلة لحركته، وقد بسط الكلام على فساد قولهم في غير هذا الموضع[1].

نقد طريقة ابن سينا وأتباعه

وأما ابن سينا وأتباعه فإنهم عدلوا عن هذه الطريق، وسلكوا طريقة مركَّبة من طريق المتكلمين وطريق هؤلاء الفلاسفة؛ فقالوا: الموجود إما أن يكون واجبًا وإما أن يكون ممكنًا، والممكن لا بُد له من واجب ـ كما يقول المتكلمون: الموجود إما محدث وإما قديم، والمحدث لا بُد له من قديم، فلا بُد من موجود واجب قديم ـ ثم إنه أثبت أن الأفلاك ممكنة بناءً على أنها أجسام، والجسم مركَّب، والمركَّب مفتقر إلى جزئه[2]، فلا يكون واجبًا بنفسه، كما يقول المعتزلة: الأجسام محدثة؛ لأن الأجسام مركَّبة، والمركب لا بُد له من مركِّب، فلا يكون قديمًا؛ وجعلوا هذا عمدة في نفي صفات الله تعالى.

---

(١) ذكر ابن القيم في رسالته «أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية»: ص٢١ بعض الكتاب في إبطال قول الفلاسفة في عدة قضايا، وكذلك الصفدي في «الوافي بالوفيات»: (٧/ ٢٥) وفي «العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية»: ص٣٦.
قال ابن عبد الهادي: (وله في الرد على الفلاسفة مجلدات وقواعد، أملاها مفردة غير ما تضمنته كتبه منها إبطال قولهم بإثبات الجواهر العقلية، ومنها إبطال قولهم بقدم العالم وإبطال ما احتجوا به، ومنها إبطال قولهم في أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد).

(٢) في الأصل: (جُزئِهِ)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

وهؤلاء أخذوا لفظ (المركب) بالاشتراك، فإن المركب إذا أُريد به ما ركَّبه غيره، أو ما كانت أجزاؤه متفرقة[1] فاجتمع أو ما يقبل التفريق امتنع أن يكون واجبًا بنفسه وقديمًا، وأما إذا أُريد به الموصوف بصفات الكمال اللازمة كالعلم والقدرة ونحوهما، لم يلزم من ذلك أن يكون محدثًا / ولا ممكنًا يقبل العدم، كما قد بسط في غير هذا الموضع. [٢٤/أ]

ولفظ (الافتقار) و(الجزء) و(الغير) ألفاظ مجملة، فيراد بالغير ما يباين غيره، وعلى هذا فالصفة اللازمة لا يقال إنها غير الموصوف؛ ويراد بالغير ما ليس هو الآخر، وعلى هذا فالصفة غير الموصوف.

وواجب الوجود بنفسه يمتنع أن يفتقر إلى أمر مباين له، ولكن لا يمتنع أن يكون مستلزمًا لصفات الكمال التي يمتنع أن تفارقه، وتسمية الصفة اللازمة جزءًا تلبيس، وتسمية استلزام الموصوف لصفته واستلزام الصفة للموصوف افتقارا تلبيس أيضًا، كما قد بسط في غير هذا الموضع.

وهؤلاء القوم من أسباب ظهور كلامهم وضلال كثير من الناس به أنهم يحتجون على طوائف أهل القبلة بما يشاركونهم[2] فيه من المقدمات الضعيفة المبتدعة، فلا يزالون يُلزمون صاحب ذلك القول بلوازم قوله، حتى يخرجوه من الإسلام كما تُخرج الشعرة من العجين، فإن الحسنة تدعو إلى الحسنة، والسيئة تدعو إلى السيئة كما قال ﷺ في الحديث المتفق عليه: «عليكم بالصدق، فإن الصدق يهدي إلى البر، والبر يهدي إلى الجنة، ولا يزال الرجل يصدق ويتحرَّى الصدق حتى يكتب عند الله صدِّيقًا؛ وإياكم والكذب، فإن الكذب يهدي إلى الفجور، وإن الفجور يهدي إلى النار، ولا يزال الرجل يكذب ويتحرَّى الكذب

(١) في الأصل: (مفتقرة) وهو تحريف.

(٢) في الأصل: (يشاركوهم).

حتى يكتب عند الله كذَّابًا»[1]. وقال بعض السلف: إن من ثواب الحسنةِ الحسنةَ بعدها، وإن من عقوبة السيئةِ السيئةَ بعدها.

مقالة الباطنية والمتفلسفة في نفي الصفات

والإنسان قد يعتقد صحة قضيةٍ من القضايا وهي فاسدة، فيحتاج أن يعتقد لوازمها، فتكثر اعتقاداته الفاسدة. ومن هذا الباب دخلت القرامطة الباطنية والمتفلسفة ونحوهم على طوائف المسلمين، فإن هؤلاء قالوا للمعتزلة: ألستم قد وافقتمونا على نفي الصفات حذرًا من التشبية والتجسيم؟ فقالوا: نعم. فقالوا: وهذا المحذور يلزمكم / في إثبات أسماء الله تعالى له، فإذا قلتم: هو حي عليم قدير، كان في هذا تشبيه له بغيره ممَّن هو حي عليم قدير. [٢٤/ب]

وكان في هذا من التجسيم كما في إثبات الحياة والعلم والقدرة له؛ لأنه لا يعرف مسمَّى بهذه الأسماء إلا جسم، كما لا يُعرف موصوفًا بهذه الصفات إلا جسم. فأخذوا ينفون أسماء الله الحسنى، ويقولون: ليس بموجودٍ ولا حي ولا عليم ولا قديرٍ.

ثم اقتصر بعضهم على نفي الإثبات. فقال لهم الصنف الآخر: إذا قلتم ليس بموجود ولا بحي ولا عليم ولا قدير فقد شبهتموه بالمعدوم، كما أن في الإثبات تشبيهًا بالموجود، فيجب أن يقال: ليس بموجودٍ ولا معدومٍ، ولا حيٍّ ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل.

وهؤلاء يقولون في أنفسهم أنهم من أذكى الناس وأفضلهم، وهم من أجهل الناس وأضلهم وأكفرهم.

الرد عليهم من وجوه: الوجه الأول

فإنه يقال لهم: أولاً: سلبتم النقيضين، والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، فكما يمتنع اجتماع النقيضين يمتنع ارتفاع النقيضين، وكما يمتنع أن يُقال في شيءٍ واحد إنه موجود معدوم يمتنع أن يُقال: ليس بموجود ولا معدوم، وأما إثبات

---

(١) أخرجه البخاري: (رقم٦٠٩٤)، ومسلم: (رقم٢٦٠٧)، من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

سلب الحياة والموت والعلم والجهل والكلام والخَرَسِ، فقد يقولون: إن هذين متقابلان تقابل العدم والمَلَكَة، لا تقابل السلب والإيجاب، ويفرِّقون بين هذا وبين هذا بأن سلب الشيء عمَّا من شأنه أن يكون قابلًا له هو العدم وتقابله المَلَكَة، كسلب العلم والسمع والبصر عن الحيوان، بخلاف سلب ذلك عن الجماد. قالوا: فالحيوان يُقال له: أعمى أصم أبكم إذا عدم عنه ما من شأنه أن يقبله، بخلاف الجماد فإنه لا يقال له: أعمى أصم أبكم لأنه لا يقبل ذلك.

وحينئذ فلا يلزم من سلب الحياة والعلم والقدرة والكلام عن واجب الوجود أن يكون موصوفًا بما يقابل ذلك من الموت والجهل والعجز والخرس إلا أن يكون قابلًا لذلك، وهذا ممنوع أو غير معلوم.

وهذه الشبهة قد أضلت خلقًا من أذكياء المتأخرين حتى الآمدي وأمثاله، وهي باطلة من أوجه:

أحدها: أن يقال: / إما أن يكون قابلًا للاتصاف بصفات الكمال من الحياة [٢٥/أ] والعلم والقدرة ونحو ذلك، (وإما ألاَّ يكون قابلًا لذلك، فإن لم يكن قابلًا لذلك)[١] كان ذلك أعظم في النقص من كونه قابلًا لذلك غير متصف به، فإن الجماد أنقص من الحيوان الأعمى، وإذا كان اتصافه بكونه أعمى أصم أبكم ممتنعًا، مع كون المتصف بذلك أكمل ممَّن لا يقبل الاتصاف بهذا وبضده، عُلم أن كونه غير قابلٍ للاتصاف بذلك أعظم في نقصه، وإذا كان ذلك ممتنعًا فهذا أعظم امتناعًا، فامتنع أن يُقال: إنه غير قابل للاتصاف بصفات الكمال، وإذا كان قابلًا للاتصاف بذلك تقابلًا تقابل العدم والملكة باصطلاحهم؛ فإن لم يتصف بالحياة والعلم والقدرة لزم اتصافه بالموت والعجز والجهل، وهذا ممتنع بالضرورة، فنقيضه حق.

---

(١) ما بين القوسين ملحق من هامش الأصل، وهو بخط شيخ الإسلام، والله أعلم.

الوجه الثاني

الوجه الثاني: أن يُقال: كلُّ كمالٍ ثبت للمخلوق فالخالق أحق به، وكلُّ نقص تنزَّه عنه مخلوق فالخالق أحق بتنزيهه عنه؛ لأن الموجود الواجب القديم أكمل من الموجود الممكن والمحدث؛ ولأن كل كمال في المفعول المخلوق هو من الفاعل الخالق، وهم يقولون: كمال المعلول من كمال العلة، فيمتنع وجود كمال في المخلوق إلا من الخالق فالخالق أحق بذلك الكمال.

ومن المعلوم بضرورة العقل أن المعدوم لا يبدع موجودًا، والناقص لا يبدع ما هو أكمل منه، فإن النقص أمور عدميّة والكمال أمور وجودية، ولهذا لا يوصف الرب من الأمور السلبية العدمية إلا بما يتضمن أمورًا وجودية، وإلا فالعدم المحض لا كمال فيه، كما قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾[البقرة: ٢٥٥]، فنزَّه نفسه عن السِّنة والنوم؛ لأن ذلك يتضمن كمال الحياة والقيوميّة، وكذلك قوله: ﴿ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴾[ق: ٣٨]، يتضمن كمال القدرة، وقوله: ﴿ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾[سبأ: ٣]، يتضمن كمال العلم، وكذلك قوله: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾[الأنعام: ١٠٣]، فمعناه على قول

[٢٥/ب] الجمهور: لا تحيط به، ليس معناه لا تراه، فإن نفي الرؤية يشاركه / فيه المعدوم، فليس هو صفة مدحٍ، بخلاف كونه لا يُحاط به ولا يُدرك، فإن هذا يقتضي أنه من عظمته لا تدركه الأبصار، وذلك يقتضي كمالاً عظيمًا تعجز معه الأبصار عن الإحاطة، فالآية دالةٌ على إثبات رؤيته ونفي الإحاطة به، نقيض ما تظنه الجهميّة من أنها دالة على نفي رؤيته.

الوجه الثالث: أن يُقال: الكمال الذي لا نقص فيه بوجهٍ من الوجوه الممكن للموجود: إما أن يكون ممكنًا للواجب، وإما أن يكون ممتنعًا عليه، فإن كان ممتنعًا عليه لزم أن يكون الموجود غير قابلٍ للكمال، فإن الموجود إما واجب وإما ممكن، والواجب إذا لم يقبل الكمال، فالممكن أولى. ونحن قد ذكرنا الكمال الممكن للموجود الذي لا نقص فيه، فيمتنع أن يكون الكمال الممكن للموجود غير ممكن

للموجود، وإذا كان ذلك ممكنًا له فإما أن يكون لازمًا له أو يكون جائزًا، فإن كان لازمًا له ثبت أن الكمال الممكن للموجود لازم للقديم تعالى واجب له وهو المطلوب؛ وإن كان جائزًا كان مفتقرًا في حصوله إلى غيره، وحينئذ فذلك الغير أكمل منه؛ لأن معطي الكمال أكمل من الآخذ له، وذلك المعطي إن كان مخلوقًا له لزم أن يكون المخلوق أكمل من الخالق.

وأيضًا فشرط إعطائه الكمال اتصافه بصفات الكمال، والكمال إنما يستفيده من الكامل، فيمتنع أن يكون معطيًا له، لئلا يلزم الدور في الفاعلين والعلل الفاعلة، فإنه ممتنع بالضرورة واتفاق العقلاء.

وإن كان الغير ليس مخلوقًا له، كان واجب الوجود بنفسه. وحينئذٍ فإن كان متصفًا بصفات الكمال بنفسه فهو الربُّ الخالق، والأول مفعول له، ليس له من نفسه صفات الكمال، فهو عبدٌ لا ربٌّ.

وإن لم يكن متصفًا بصفات الكمال بنفسه، بل هذا يستفيد الكمال من هذا، وهذا يستفيده من هذا، كان هذا دورًا ممتنعًا.

استطراد في إثبات توحيد الربوبية

وهذا من أعظم ما يُحتجُّ به على توحيد الربوبيّة، وأنه يمتنع أن يكون للعالم صانعان، فإن الصانعين إما أن يكون كلٌّ منهما فاعلًا لجميع العالم، وهذا ممتنع بالضرورة، فإنه إذا كان هذا فاعلًا للجميع لم يكن الآخر فاعلًا لشيء منه، فضلًا عن أن يكون فاعلًا لجميعه، فلو كان هذا فاعلًا لجميعه وهذا فاعلًا لجميعه، كان كلٌّ[1] منهما فاعلًا غير فاعل وإن كانا متشاركين، فإن كان كلٌّ منهما قادرًا / حين [٢٦/أ] الانفراد لزم امتياز مفعول كلٍّ منهما عن الآخر، فذهب كل إله بما خلق؛ (ولهذا كل مشاركَيْن فلا بُد أن يكون فعل كل منهما مميَّزًا عن الآخر.

(١) في الأصل: (كلًا).

وأيضًا)[1]، فإذا كان كلٌّ منهما قادرًا، لزم أن يقدر أحدهما على فعل العالم حين قدرة الآخر عليه، فيلزم كون كل منهما قادرًا على فعله كله حال قدرة الآخر على فعله كله، وهذا ممتنع كما تقدم، فامتنع أن يكون أحدهما قادرًا على فعله حال قدرة الآخر على فعله، كما هو المعروف في القادرَيْن على تحريك شيء، ولا يقدر أحدهما على تحريكه إلاَّ حال ما لا يكون الآخر محركًا له. فإذن لا يكون أحدهما قادرًا إلا عند تمكين الآخر له، فلا يكون أحدهما قادرًا إلا بإقدار الآخر له، فلا يكون قادرًا حال الانفراد.

وأيضًا، فإذا كان كلٌّ منهما قادرًا حال الانفراد، أمكن أن يفعل ضد مفعول الآخر، وأن يريد خلاف مراده، مثل أن يريد هذا تحريك جسمٍ والآخر تسكينه، فيمتنع وجود المراديْن جميعًا لامتناع اجتماع الضدين، فيلزم تمانعهما، فلا يكون واحد[2] منهما قادرًا، فثبت أنه يمتنع كون كل منهما قادرًا حين الانفراد، وإن لم يكن واحد[1] منهما قادرًا إلا عند الاجتماع كان كل منهما مؤثرًا في جعل الآخر قادرًا، فلا يكون هذا قادرًا إلا بإقدار الآخر له، ولا هذا قادرًا إلا بإقدار الآخر له، فيلزم كون كل منهما مؤثرًا في الآخر، وهذا هو الدَّوْر في الفاعلين والعلل، وهو ممتنع بالضرورة واتفاق العقلاء من وجوه كثيرة، فإن كون الشيء فاعلاً لنفسه ممتنع، فكيف يكون فاعلاً لفاعله؟

ولأن الفاعل متقدم بذاته على المفعول، فيلزم تقدم هذا بذاته على هذا، وهذا بذاته على هذا، فيلزم تقدم الشيء على نفسه بدرجتين.

والدَوْر كما هو ممتنع في المؤثِّر فهو ممتنع في تمام كونه مؤثرًا، كما أن التسلسل لما امتنع في المؤثر امتنع في تمام كونه مؤثرًا.

---

(١) ما بين القوسين ملحق من الهامش بخط شيخ الإسلام.

(٢) في الأصل: (واحدًا).

وهذا بخلاف الدور المعي في الآثار فإنه جائز باتفاق العقلاء، وأما التسلسل في الآثار ففيه نزاع مشهور، وهذه الأمور كلها مبسوطة في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أن الكمال الذي لا نقص فيه الممكن للموجود هو واجبٌ لواجب الوجود / لازم له، لا يجوز أن يكون ممتنعًا عليه مع كونه ممكنًا للموجود، فلا يجوز أن يكون ممكن الوجود والعدم؛ لأنه حينئذ يفتقر في اتصافه به إلى غيره، [٢٦/ب] لأنه إما أن يكون كل منهما معطيًا للآخر الكمال، وإما أن يكون هذا الثاني هو المعطي، فإن كان هذا فذلك الغير المتصف بصفات الكمال هو حينئذ الربُّ الكامل المعطي لغيره الكمال، وإن كان الأول لزم كون كل منهما معطيًا للآخر صفات الكمال، وهو يقتضي كون كل منهما مؤثرًا في الآخر، مثل أن يكون كل منهما فاعلاً للآخر عالمًا قادرًا حيًّا، وذلك دور ممتنع كما تبين؛ فثبت أن اتصافه بصفات الكمال أمر لازم له يمتنع زواله عنه، وهو المطلوب.

الوجه الرابع: أن يُقال لهؤلاء: قولكم: إن هذين يتقابلان تقابل العدم والمَلَكَة اصطلاح اصطلحتموه، وإلا فكل ما لا حياة فيه يسمى مَوَاتًا ومَيِّتًا. قال الله تعالي: الوجه الرابع
﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٢٠﴾ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ﴾ [النحل: ٢٠-٢١]، فسمَّى الأصنام الجامدات أمواتًا، وتُسمَّى الأرضُ مَوَاتًا، كما قال النبي ﷺ: «من أحيا أرضًا ميتة فهي له»(١).

---

(١) **صحيح**. أخرجه الترمذي: (رقم١٣٧٩) وصححه، والنسائي في «الكبرى»: (رقم٥٧٥٦ ـ ٥٧٥٨)، وأحمد في «مسنده»: (٣/ ٣٠٤، ٣١٣، ٣٢٧، ٣٣٨، ٣٥٦، ٣٦٣، ٣٨١)، وأبو يعلى: (رقم١٨٠٥، ٢١٩٥)، وابن حبان في «صحيحه»: (رقم١١٣٦ ـ ١١٣٩ موارد)، (رقم٥٢٠٢ ـ ٥٢٠٥ الإحسان)]، وأبو عبيد في «الأموال»: (رقم٧٠٢)، وابن زنجويه: (رقم١٠٥٠)، والدارمي: (٢/ ٢٦٧)، والبغوي في «شرح السنة»: (رقم١٦٥٠، ١٦٥١)، والبيهقي في «سننه»: (٦/ ١٤٨)، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما عن النبي ﷺ، بلفظه، وفي رواية زيادة: «.. وما أكلت العافية منها فهو له صدقة».

وللحديث شاهد: أخرجه أبو داود: (رقم٣٠٧٣)، والترمذي: (رقم٣٧٨) وحسنه، والنسائي في=

الوجه الخامس **الوجه الخامس**: أن يُقال: كل عين من الأعيان تقبل الحياة، فإن الله قادر على خلق الحياة وتوابعها في كل شيء.

الوجه السادس **الوجه السادس**: أن يُقال: هب أنكم لا تسمونه ميتًا ولا جاهلًا ولا عاجزًا، لكن يجب أن يُقال: ليس بحيٍّ ولا عالمٍ ولا قادر، ونفس سلب هذه الصفات فيه من النقص ما في قولنا: ميت وجاهل وعاجز وزيادة؛ ولهذا كان نقص الجماد

= «الكبرى»: (رقم٥٧٦١)، وأبو يعلى: (رقم٩٥٧)، والبيهقي: (٦/ ١٤٢)، وغيرهم، من حديث سعيد ابن زيد مرفوعًا بلفظ: «من أحيا أرضًا ميتة فهي له، وليس لِعرْقٍ ظالم حق».

وأخرجه النسائي: (رقم٥٧٦٠، ٥٧٦٢)، ومالك: (٢/ ٧٤٣/ ٢٦)، وأبو عبيد: (٧٠٢)، والبيهقي: (٦/ ١٤٢)، وغيرهم مرسلًا، وهو المحفوظ.

وأخرجه البخاري في «صحيحه»: (رقم٢٣٣٥)، والنسائي في «الكبرى»: (رقم٥٧٥٩)، وأحمد: (٦/ ١٢٠)، وأبو عبيد: (٧٠١)، والبيهقي: (٦/ ١٤٢)، وغيرهم، من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها مرفوعًا بلفظ: «من أعمر أرضًا ليست لأحد فهو أحق».

ولفظ النسائي: «من أحيا أرضًا...».

وأخرج مالك في «الموطأ»: (٢/ ٧٤٤/ ٢٧)، ويحيى بن آدم في الخراج، من حديث عمر موقوفًا بلفظ: «من أحيا أرضًا ميتة فهي له». وفي الباب عن عمرو بن عوف، وسمرة بن جندب، ورجل من الصحابة، مرفوعًا.

والمَوَات من الأرض هي التي لم تعمر، شبهت العمارة بالحياة، وتعطيلها بفقد الحياة، وإحياء الموات أن يعمد الشخص لأرض لا يعلم تقدم ملك عليها لأحد فيحييها بالسقي أو الزرع أو الغرس أو البناء، فتصير بذلك ملكه سواء كانت فيما قرب من العمران أم بعد، سواء أذن له الإمام في ذلك أم لم يأذن، وهذا قول الجمهور، وعن أبي حنيفة لا بُد من إذن الإمام مطلقًا، وخالفه صاحباه فقالا كقول عامة العلماء، وعن مالك فيما قرب، وضابط القرب ما بأهل العمران إليه حاجة من رعي ونحوه.

والعافية: كل طالب رزق من إنسان أو دابة أو طائر أو غير ذلك.

وقال الحافظ ابن حبان تعليقًا على قوله ﷺ: «.. فله فيها أجر... فهو له صدقة»: «في هذا الخبر دليل صحيح على أن الذمي إذا أحيىٰ أرضًا ميتة لم تكن له؛ لأن الصدقة لا تكون إلا للمسلم». قال الحافظ ابن حجر في «الفتح»: (٥/ ١٩ ـ ٢٠) «وتعقبه المحب الطبري بأن الكافر إذا تصدق يثاب عليه في الدنيا كما ورد به الحديث، فيحمل الأجر في حقه على ثواب الدنيا، وفي حق المسلم على ما هو أعم من ذلك، وما قاله محتمل إلا أن الذي قاله ابن حبان أسعد بظاهر الحديث، ولا يتبادر إلى الفهم من إطلاق الأجر إلا الأخروي»..

أعظم من نقص الحيوان الأعمى. فكل محذور في عدم المَلَكَة هو ثابت في السلب العام وزيادة.

الوجه السابع

الوجه السابع: أن يُقال لهؤلاء النفاة: أنتم نفيتم هذه الأسماء فرارًا من التشبيه، فإن اقتصرتم على نفي الإثبات شبهتموه بالمعدوم، وإن نفيتم الإثبات والنفي جميعًا فقلتم: ليس بموجود ولا معدوم شبهتموه بالممتنع، فأنتم فررتم من تشبيهه بالحي الكامل، فشبهتموه بالحي الناقص، ثم شبهتموه بالمعدوم ثم شبهتموه بالممتنع، فكنتم شرًّا من المستجير من الرمضاء بالنار.

[٢٧/أ]

وهذا لازم لكل من نفى / شيئًا مما وصف الله به نفسه، لا يفر من محذور إلا وقع فيما هو مثله أو شرٌّ منه مع تكذيبه بخبر الله وسلبه صفات الكمال الثابتة لله.

مقالة اللاأدريَّة السوفسطائية

ومن هؤلاء طائفة ثالثة تقول: نحن لا نقول ليس بموجود ولا معدوم ولا حي ولا ميت، فلا ننفي النقيضين، بل نسكت عن هذا وهذا، فنمتنع عن كلٍّ من [المتناقضين][(١)] لا نحكم لا بهذا ولا بهذا، فلا نقول: ليس بموجود ولا معدوم، ولكن لا نقول: هو موجود، ولا نقول: هو معدوم.

ومن الناس من يحكي نحو هذا عن الحلاَّج[(٢)]، وحقيقة هذا القول هو الجهل

---

(١) في الأصل: (النقيضين) ثم كتب عليها علامة (ص) وهي علامة تمريض أو تضبيب، وما أثبتناه من هامش الأصل، وكتب عليه: (صح).

(٢) هو الحسين بن منصور بن محمي، أبو عبد الله، ويقال: أبو مغيث. كان جده محمي مجوسيًّا. نشأ الحسين بواسط، وقيل: بتستر فصحب سهل بن عبد الله التستري، وصحب ببغداد الجنيد وغيره، وأكثر الترحال والأسفار والمجاهدة. تبرأ منه سائر الصوفية والمشايخ والعلماء ـ إلا ثلاثة ـ لما رأوا من سوء سيرته ومروقه. ومنهم من نسبه إلى الحلول، ومنهم من نسبه إلى الزندقة.

وكان يظهر مذهب الشيعة لخلفاء العباسيين ومذهب الصوفية للعامة، ويقول بمذهب الحلول ـ أي: حلول الله سبحانه فيه ـ تعالى الله عما يقول علوًّا كبيرًا. أمر الخليفة العباسي المقتدر بسجنه ثم بصلبه وقتله وذلك سنة ٣٠٩ بإجماع فقهاء عصره.

وانظر في ترجمته: «سير أعلام النبلاء»: (١٤/٣١٣)، و«العبر» للذهبي: (٢/١٤٠)، «البداية والنهاية»: (١١/ ١٣٢ ـ ١٤٤)، «المنتظم»: لابن الجوزي: (٦/ ١٦٠)، «تاريخ بغداد»: (٨/ ١١٢)،=

البسيط والكفر البسيط، الذي مضمونه الإعراض عن الإقرار بالله ومعرفته وحُبِّه وذكره وعبادته ودعائه.

وهؤلاء من جنس السوفسطائية المتجاهلة اللَّاأدريَّة[1] الذين يقولون: لا نعلم هل الحقائق ثابتة أو منتفية، وهل يمكن العلم أو لا يمكن.

فإن السفسطة أنواع: أحدها قول هؤلاء.

الثاني: قول أهل التكذيب والجحود والنفي الذين يجزمون بنفي الحقائق والعلم بها.

والثالث: الذين يجعلون الحقائق تتبع العقائد، فمن اعتقد ثبوت الشيء كان في حقه ثابتًا، ومن نفاه كان في حقه منتفيًا، ولا يجعلون للحقائق أمرًا هي عليه في أنفسها.

= «الكامل في التاريخ»: (٨/١٢٦)، «وفيات الأعيان»: (٢/ ١٤٠)، و«مرآة الجنان»: (٢/ ٢٥٣)، و«لسان الميزان»: (٢/ ٣١٤)، و«شذرات الذهب»: (٢/ ٢٥٣)، و«الفرق بين الفرق»: ص٢٤٦، ولشيخ الإسلام ابن تيمية في الجواب عن سؤال عن الحلاج هل كان صديقًا أم زنديقًا؟ مطبوعة ضمن «جامع الرسائل»: (/ ١٨٥ ـ ١٩٩).

(١) السوفسطائية: فرقة ينكرون الحسيات والبديهات وغيرها، وهم القائلون بأن الأشياء لا حقيقة لها، وأن جميع الأشياء عندهم على التوهم كالحلم، وأنكروا العلم رأسًا، واحتجوا بأن الشخص يرى نفسه في المرآة، وأن الشجرة تُرىٰ في الماء منكوسة، وما أشبه ذلك من الخيالات التي لا حقيقة لها، والسفسطة عند الفلاسفة: هي الحكمة المموهة، وعند المنطقيين: هي القياس المركب من الوهميات والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته، وتطلق السفسطة على القياس الذي تكون مقدماته صحيحة ونتائجه كاذبة. وقد ذكر الفارابي في كتابه «إحصاء العلوم»: ص٢٤ عن السوفسطائية: (اسم المهنة التي بها يقدر الإنسان على المغالطة والتمويه والتلبيس بالقول والإيهام). وقال ابن حزم في «الفصل» (١/ ١٤): (إنهم ثلاثة أصناف: فصنف منهم نفى الحقائق جملة، وصنف منهم شكّوا فيها، وصنف منهم قالوا: هي حق عند من هي عنده حق، وباطل عند من هي عنده باطل).

وقسم شيخ الإسلام ابن تيمية السفسطة إلى ثلاثة أنواع، وذكر عن النوع الثاني منها: (ونوع هو قول المتجاهلة اللاأدرية الواقفة الذين يقولون: لا ندري هل ثم حقيقة وعلم أم لا؟ وأعظم من هذا قول من يقول: لا أعلم ولا أقول: هو موجود أو معدوم أو حي أو ميت).

وانظر: «منهاج السنة»: (٢/ ٤١٩)، و«البرهان في معرفة أهل الأديان»: ص٤٢، وانظر ما كتبته تعليقًا على رسالة شيخ الإسلام «تقريب التدمرية»: ص٣٢، ١٣٩.

والصنف الرابع: قول من يقول: الحقائق موجودة لكن لا سبيل إلى العلم بها، إما لكون العالم في السيلان فلا يمكن العلم بحقيقته، وإما لغير ذلك[1].

وهذه الأنواع الأربعة موجودة في هؤلاء الملاحدة: فمنهم الواقفة المتجاهلة الذين يقولون: لا نثبت ولا ننفي؛ ومنهم المكذِّبة الذين ينفون، ومنهم من يجعل الحقائق تتبع العقائد، كما يُحكى عن طائفة تصوِّب كل واحد من القائلين للأقوال المتناقضة، وكما يقوله من يقوله من أصحاب الوحدة ابن عربي ونحوه بأن كل من اعتقد في الله عقيدة / فهو مصيبٌ فيها حتى قال: [٢٧/ب]

عقد الخلائق في الإله[2] عقائدًا ... وأنا أعتقدت جميع ما عقدوه[3]

وأما الرابع فهو منتهي قول أئمة الجهميّة، وهو الحيرة والشك لتكافؤ الأدلة عند بعضهم، أو لعدم الدليل المرشد عند بعضهم. وهذا عند أصحاب الوحدة هو أعلى العلم بالله تعالى، والكلام في هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا التنبيه على مجامع الأقوال ومنشأ الضلال، حيث أخذوا لفظ «التشبيه» بمعنى مشترك مجمل فأرادوا نفيه بكل معنى من المعاني، ومن المعلوم أنه ما من موجودين إلا وبينهما قدر يتفقان فيه، وإن كان المعنى الكلِّي المشترك وجوده في الأذهان لا في الأعيان، فلا بُد أن يكون بين أفراد الاسم العام الكلى نوع من المشابهة[4] باعتبار اتفاقهما[5] في ذلك المعنى العام، وهذا موضع غَلِطَ فيه كثير من الناس في أحكام الأمور الكلية التي تشتبه فيها أعيانها: منهم من يجعل الكلي

---

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «منهاج السنة»: (٢/ ٤١٩) عن هذا الصنف الرابع: (وهؤلاء من الأول، لكن هذا يوجبه قولهم).

(٢) في الأصل: (اله).

(٣) نسبه الدكتور أبو العلا عفيفي إلى ابن عربي في موضعين في تعليقه على كتاب «فصوص الحكم»: (٢/ ٥)، و(٢/ ١٤٢)، وذكره أيضًا في كتابه: «التصوف الثورة الروحية في الإسلام»: ص٢٤٠.

(٤) في الأصل: (المتشابهة).

(٥) في الأصل: (اتفاقها).

ثابتًا في الخارج كليًّا، ومنهم من يقول: أفراده لم تتفق[1] إلا في مجرد اللفظ، وهي مسألة الأحوال[2] التي اضطرب فيها كثير من الناس. والتحقيق أنه لا بُد من تشابه في الخارج، ومعنى كلي عام في الذهن من غير أن يكون في الخارج كلي أو شيء لا موجود ولا معدوم.

فيقال لهؤلاء: التشبيه الممتنع إنما هو مشابهة الخالق للمخلوق في شيء من خصائص المخلوق، أو أن يماثله في شيءٍ من صفات الخالق، فإن الربَّ تعالى منزَّهٌ عن أن يوصف بشيء من خصائص المخلوقين، أو أن يكون له مماثل في شيءٍ من صفات كماله، وكذلك يمتنع أن يشاركه[3] غيره في شيءٍ من أموره بوجهٍ من الوجوه، بل يمتنع أن يشترك مخلوقان في شيءٍ موجود في الخارج، بل كل موجود في الخارج فإنه مختص بذاته وصفاته القائمة به، لا يشاركه غيره فيها البتة. وإذا قيل: هذان / يشتركان في كذا، كان حقيقته: أن هذا يشابه هذا في ذلك المعنى، [٢٨/أ]

---

(١) في الأصل: (يتفق).

(٢) قالوا لأبي هاشم الجبائي المعتزلي: هل تعلم الأحوال؟ فقال: لا.
مِنْ قِبَل أنه لو قال إنها معلومة لزمه إثباتها أشياء، إذ لا يعلم عنده إلا ما يكون شيئًا، ثم إن لم يقل بأنها أحوال متغايرة لأن التغاير إنما يقع بين الأشياء والذوات. ثم إنه لا يقول في الأحوال إنها موجودة، ولا إنها معدومة، ولا إنها قديمة، ولا محدثة، ولا معلومة، ولا مجهولة، ولا يقول إنها مذكورة مع ذكره لها بقوله: إنها غير مذكورة، وهذا متناقض.
فالأحوال مذهب قال به أبو هاشم الجبائي، لخصه الشهرستاني بقوله: (هو عالم لذاته، بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتًا موجودًا، وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها، فأثبت أحوالاً هي صفات: لا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة، أي: هي على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات . . . فليس من عرف الذَّات عرف كونه عالمًا، ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيزًا قابلاً للعرض).
«الفرق بين الفرق»: ص١٩٥ ـ ١٩٦. وانظر أيضًا: «الملل والنحل» للشهرستاني: (١/ ١٦٩)، و«أصول الدين» للبغدادي: ص٩٢، و«التبصير في الدين»: ص٥٣ ـ ٥٤، «نهاية الإقدام» للشهرستاني: ص١٣١ ـ ١٤٩، و«المعتزلة» لزهدي جار الله: ص٦٩ ـ ٧٠، و«فلسفة المعتزلة» لنادر: (١/ ٢٢٥ ـ ٢٣٠).

(٣) في الأصل: (يشاركه فيه)، ثم كتب على (فيه): (ص)، وهي علامة تمريض.

كما إذا قيل: هذا الإنسان يشارك هذا في الإنسانية، أو يشارك هذا الحيوان في الحيوانية، فمعناه: أنهما يشتبهان في ذلك المعنى، وإلا فنفس الإنسانية التي لزيد لا يشاركه فيها غيره، وإنما يشتركان في نوع الإنسانية المطلقة، لا في الإنسانية القائمة به.

والإنسانية المشتركة المطلقة هي في الأذهان لا تكون في الأعيان مشتركة مطلقة، فما هو موجود في الخارج لا اشتراك فيه، وما وقع فيه الاشتراك هو الكلي المطلق الذي لا يكون كليًا مطلقًا إلا في الذهن، فإذا كان المخلوق لا يشاركه غيره فيما له من ذاته وصفاته وأفعاله، فالخالق أولى أن لا يشاركه غيره في شيء مما هو له تعالى، لكن المخلوق قد يماثل المخلوق ويكافئه ويساميه، والله سبحانه وتعالى ليس له كفؤ ولا مثل ولا سَمِيٌّ(١) وليس مطلق الموافقة في بعض الأسماء والصفات الموجبة نوعًا من المشابهة تكون مقتضية للتماثل والتكافؤ، بل ذلك لازم لكل موجودين، فإنهما لا بُد أن يتفقا في بعض الأسماء والصفات، ويشتبها من هذا الوجه، فمن نفى ما لا بُد منه كان معطِّلاً، ومن جعل شيئًا من صفات الله مماثلاً لشيء من صفات المخلوقين كان ممثلاً، والحق هو نفي التمثيل ونفي التعطيل، فلا بُد من إثبات صفات الكمال المستلزمة نفي التعطيل، ولا بُد من إثبات اختصاصه بما له على وجه ينفي التمثيل.

ولكن طائفة من الناس يجعلون التمثيل والتشبيه واحدًا، ويقولون: يمتنع أن يكون الشيء يشبه غيره من وجه ويخالفه من وجه، بل عندهم كل مختلفين كالسواد

---

(١) قال الله تعالى: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَٱعْبُدْهُ وَٱصْطَبِرْ لِعِبَٰدَتِهِۦ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥].
وفي معنى الكلام ثلاثة أقوال:
أحدها: مثلاً وشبهًا، رواه ابن أبي طلحة عن ابن عباس، وبه قال سعيد بن جبير، ومجاهد، وقتادة.
والثاني: هل تعلم أحدًا يسمّى «الله» غيره، رواه عطاء عن ابن عباس.
والثالث: هل تعلم أحدًا يستحق أن يقال له: خالق وقادر، إلا هو. قاله الزجاج.
انظر: «زاد المسير» لابن الجوزي: (٥/ ٢٥١)، و«تقريب التدمرية»: ص٢١، ١١٠.

والبياض فإنهما لم يشتبها من وجه، وكل مشتبهين كالأجسام عندهم يقولون بتماثلها فإنها مماثلة عندهم من كل وجه، لا اختلاف بينها إلا في أمور عارضة لها.

[٢٨/ب] وهؤلاء يقولون: كل من أثبت ما يستلزم التجسيم في اصطلاحهم / فهو مشبِّه ممثِّل. وهذه طريقة كثير من أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية ومن وافقهم كالقاضي أبي يعلى في «المعتمد»[١] وغيره.

وأما جمهور الناس فيقولون: إن الشيء قد يشبه غيره من وجه دون وجه. وهذا القول هو المنقول عن السلف والأئمة، كالإمام أحمد وغيره، ولهذا ينكر هؤلاء على من ينفي مشابهة الموجود للموجود من كل وجه، ويقولون: ما من موجودين إلا وأحدهما يشبه الآخر من بعض الوجوه.

فالصفات نوعان: أحدهما صفات نقص، فهذه يجب تنزيهه عنها مطلقًا، كالموت والعجز والجهل. والثاني صفات كمال فهذه يمتنع أن يماثله فيها شيء. وكذلك ما كان مختصًّا بالمخلوق فإنه يمتنع اتصاف الرب به، فلا يوصف الرب بشيء من النقائص، ولا بشيء من خصائص المخلوق، وكل ما كان من خصائص المخلوق فلا بُد فيه من نقص. وأما صفات الكمال الثابتة له فيمتنع أن يماثله فيها شيء من الأشياء.

وبهذا جاءت الكتب الإلٰهية، فإن الله تعالى وصف نفسه فيها بصفات الكمال على وجه التفصيل، فأخبر أنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه عزيز حكيم، غفور ودود، سَميع بصير، إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته، وأخبر أنه ليس كمثله

---

(١) «المعتمد في أصول الدين»: كتاب صنفه القاضي أبو يعلى الفراء، وقد اختصره أيضًا. ومؤلفه هو الإمام العلامة، شيخ الحنابلة، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد البغدادي، صاحب التصانيف المفيدة في المذهب، ولي القضاء، وتلا بالعشر، وكان ذا عبادة وتهجد، وملازمة للتصنيف، مع الجلالة والمهابة، ولم تكن له يد طولى في معرفة الحديث، فربما احتج بالواهي. توفي سنة ٤٥٨هـ.
انظر ترجمته في: «تاريخ بغداد»: (٢/ ٢٥٦)، و«النبلاء»: (١٨/ ٨٩)، و«طبقات الحنابلة»: (٢/ ١٩٣) وغيرها.

شيء ولم يكن له كُفُوًا أحد. وقال تعالى {هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا}[مريم: ٦٥]، فأثبت لنفسه ما يستحقه من الكمال بإثبات الأسماء والصفات، ونفى عنه مماثلته المخلوقات.

ولهذا كان مذهب سلف الأمة وأئمتها أنهم يصفون الله سبحانه وتعالى بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل. يثبتون له الأسماء والصفات، وينفون عنه مماثلة المخلوقات: إثبات بلا تمثيل وتنزيه بلا تعطيل. كما قال تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ}[الشورى: ١١]، فقوله: {لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ} رد على [أهل](١) التمثيل وقوله: {وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ} رد على أهل التعطيل.

وهؤلاء / نفاة الأسماء من هؤلاء الغالية من الجهمية الباطنية والفلاسفة، [٢٩/أ] وإنما استطالوا على المعتزلة بنفي الصفات وأخذوا لفظ «التشبيه» بالاشتراك والإجمال، كما أن المعتزلة فعلت كذلك بأهل السنة والجماعة مثبتة الصفات فلما جعلوا إثبات الصفات من التشبيه الباطل، ألزمهم أولئك بطرد قولهم، فألزموهم نفي الأسماء الحسنى.

والأمر بالعكس، فإن إثبات الأسماء حق، وهو يستلزم إثبات الصفات، فإن إثبات حي بلا حياة وعالم بلا علم وقادر بلا قدرة، كإثبات متحرك بلا حركة ومتكلم بلا كلام ومريد بلا إرادة، ومُصَل بلا صلاة ونحو ذلك مما فيه إثبات اسم الفاعل ونفي مسمَّى المصدر اللازم لاسم الفاعل، ومن أثبت الملزوم دون اللازم كان قوله باطلًا.

وكذلك هؤلاء نفاة الصفات أخذوا يقولون: إثبات الصفات يقتضي(٢) التركيب والتجسيم، إما لكون الصفة لا تقوم إلا بجسم في اصطلاحهم، والجسم

---

(١) من هامش الأصل، وكتب بجوارها (صح)، وفي الأصل: (هذا).

(٢) في الأصل: (تقتضي).

مركب في اصطلاحهم، وإما لأن إثبات العلم والقدرة ونحوهما يقتضي إثبات أمور متعددة، وذلك تركيب.

نفي الفلاسفة للصفات بنفي مسمى التركيب

أنواع التركيب خمسة: الأول

وبالغت ملاحدة الفلاسفة في نفي الصفات بنفي مسمى التركيب، فقالوا: التركيب خمسة أنواع، وكلها يجب نفيها عن الله.

الأول: التركيب من الوجود والماهيّة، فلا يكون له حقيقة سوى الوجود المطلق بشرط الإطلاق، لأنه لو كان له حقيقة مغايرة لذلك لكانت موصوفة بالوجود، وحينئذ فيكون الوجود الواجب لازمًا ومعلولاً لتلك[1] الحقيقة، فيكون الواجب معلولاً.

الثاني

الثاني: التركيب من العام والخاص، كتركيب النوع من الجنس والفصل، وهذا يجب نفيه.

الثالث

الثالث: التركيب من الذات والصفات، وهذا يجب نفيه وهذه الثلاث تركيبات في الكيفية.

الرابع والخامس

الرابع: التركيب في الكم، وهو تركيب الجسم من أبعاضه: إما من الجواهر المفردة: وهو التركيب الحسي، وإما من المادة والصورة: وهو التركيب / العقلي، وهذان النوعان هما الرابع والخامس. [٢٩/ب]

الرد على الفلاسفة

وقد بسط الرد[2] عليهم في غير هذا الموضع، لكنَّا نُنَبه هنا على بعضه فنقول: هذه الأمور ليست تركيبًا في الحقيقة، وبتقدير أن تكون تركيبًا كما تدَّعونه، فلا دليل لكم على نفيها، بل الدليل يقتضي إثبات المعاني التي سميتموها تركيبًا.

فهذه مقامات ثلاث: أولها: أن نقول لا دليل لكم على نفي هذه المعاني التي سميتموها تركيبًا، وذلك أن عمدتهم في نفي التركيب أنهم يقولون إن المركب مفتقر

---

(١) في الأصل: (لذلك)، وكتب فوقها: (لتلك).

(٢) في الأصل: (القول) ثم ضرب عليها، وكتب: (الردّ).

إلى جزئه وجزء غيره، وواجب الوجود لا يكون مفتقرًا إلى غيره.

وهذا الكلام اعتمد عليه ابن سينا وأتباعه كالرَّازي وغيره، وبنوا عليه النفي والتعطيل، وهو من أبطل الكلام.

وذلك بأن يقال لفظ «التركيب» يحتمل معانٍ متعددة بحسب الاصطلاحات، فيقال المركَّب لما ركَّبه غيره كما قال تعالى: ﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾[الانفطار: ٨]، ويقال: ركبت الباب في موضعه ونحو ذلك، وهذا هو مفهوم المركب في اللغة.

وقد يقال «المركب» لما كان متفرقًا، فجمع كجمع الأغذية والأدوية المركبة.

وقد يقال «المركب» لما يمكن تفريق بعضه عن بعض كأعضاء الإنسان، وإن لم يعهد له حال تفريق في الابتداء.

وقد يقال «المركب» لما يُشار إليه كالشمس والفلك قبل أن يُعلم جواز الانفكاك عنه.

وقد يقال «المركب» لما جاز أن يُعلم منه شيء دون شيء، كما يُعلم كونه قادرًا قبل أن يعلم كونه سميعًا بصيرًا.

وإذا كان كذلك؛ فمعلوم أنهم إذا قالوا: إن إثبات الصفات تستلزم التركيب، لم يريدوا به الأول والثاني، فإن إثبات الصفات لازم لله تعالى، فيمتنع زوال صفات الكمال عنه، ويمتنع أن يجوز عليه خلاف الصمدية كالتفرق ونحوه، فإنه الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد.

وكذلك إذا قالوا: المركب مفتقر إلى أجزائه، فلفظ «الجزء» قد يُعنى به ما جُمع إلى غيره حتى حصلت / الجملة كالواحد من العشرة، وكجزء الطعام [٣٠/أ]
والثياب، وقد يُعنى بالجزء ما كان بعضًا لغيره وإن لم يعلم انفراده عنه أو لم يمكن انفراده عنه، وقد يُدخلون في هذه الحياة اللازمة للحي، والعلم اللازم للعالم، كما يقولون: الحيوانية والناطقية جزءا الإنسان، وهما نعتان لازمان له لا يمكن وجوده بدونهما.

وكذلك لفظ «الافتقار» يُراد به افتقار المعلول إلى علته [الفاعلة][1] والمصنوع إلى صانعه، ويراد به افتقار الصفة إلى محلها الذي تقوم به، وقد يُعنى به التلازم وهو استلزام الموصوف لصفات كماله.

وكذلك لفظ «الغير» قد يراد به المُباين للشيء، وقد يُعنى به ما يُعلم الشيء بدونه. ولهذا لما تنازع الناس في صفات الله تعالى، بل في صفة كل موصوف، وبعض كل مجموع: هل يقال: إنه غيرٌ له أم لا؟ فقالت طائفة: صفة الموصوف وبعض الجملة ليس غيرًا له؛ لأنه لا يوجد إلا به. وقال بعضهم: بل هو غير له؛ لأنه يمكن العلم به دونه ـ كان هذا نزاعًا لفظيًا[2]، فامتنع السلف والأئمة أن يطلقوا على صفات الله: كلامه وعلمه ونحو ذلك أنه غير له أو أنه ليس غيره.

ولهذا لما سألوا الإمام أحمد في مناظرتهم له في المحنة، وأمر المعتصم قاضيَه عبد الرحمن بن إسحٰق أن يناظره، سأله فقال: ما تقول في القرآن: أهو الله أم غير الله؟ عارضه الإمام أحمد بالعلم فقال: ما تقول في علم الله: أهو الله أم غير الله؟ فسكت.

وذلك أنه إن قال القائل لهم: القرآن هو الله كان خطأ وكفرًا، وإن قال: غير الله؛ قالوا: فما كان غير الله فهو مخلوق؛ فعارضهم الإمام أحمد بالعلم، فإن هذا التقسيم وارد عليه ولا يجوز أن يقال علم الله مخلوق. ومما يبين ذلك أن النبي ﷺ قال: «من حلف بغير الله فقد أشرك»[3]، وقد ثبت عنه أنه حلف

---

(١) كتبت هذه اللفظة فوق الكلام وبجوارها: (صح).

(٢) في الأصل: (كأن . . .) إلخ بالهمز، وهو خطأ من الناسخ، والجملة جواب قوله: (ولهذا لما تنازع الناس . . .) إلخ.

(٣) **صحيح**. أخرجه أبو داود: (رقم٣٢٥١) والترمذي: (رقم١٥٣٥) وحسنه، وصححه الحاكم في «مستدركه»: (١/ ١٨)، و(٤/ ٢٩٧)، وغيرهم، من حديث ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ وله طرق وشواهد.

انظر: «الصحيحة»: (رقم٢٠٤٢)، و«الإرواء»: (رقم٢٥٦١).

بعزة الله[1]، والحلف بِعَمْرِ الله[2] ونحو ذلك من صفاته.

فعُلم أن الحالف بصفاته ليس حالفًا بغيره، ولو كانت الصفة يطلق عليها القول[3] / بأنها غيره، لكان الحلف بها حلفًا بغيره، وإذا قال القائل: الحالف [٣٠/ب] بصفته حالف به؛ لأن الصفة تستلزم الموصوف وهو المقصود باليمين. قيل لهم: فلهذا لم يدخل في إطلاق القول بأنها غير الله، فعلمه لازم له وملزوم له، وكلامه لازم له وملزوم له، والصفة داخلة في مسمَّى الموصوف، فإذا قال القائل: عبدت الله وذكرت الله ونحو ذلك، فاسم الله متضمن لصفاته اللازمة لذاته، فإذا قيل: إنها غير الله فقد يفهم منه أنها خارجة عن مسمى اسمه وهذا باطل. ولهذا قد يقال: إنها غير الذات، ولا يقال: إنها غير الله؛ لأن لفظ «الذات» يشعر بمغايرته للصفة، بخلاف اسم الله تعالى فإنه متضمن لصفات كماله، وقولنا إنه مغاير للذات لا يتضمن جواز وجوده دون الذات، فإنه ليس في الخارج ذات منفكة عن صفات، ولا صفات منفكة عن ذات، بل ذلك ممتنع لنفسه.

---

(١) لعل في الكلام توسعًا، فإني لم أقف على ذلك، وفي حديث عثمان بن أبي العاص في الرقية عند مسلم: (رقم٥٧٠١) مرفوعًا «أعوذ بعزة الله».
وورد الحلف بـ (عزة الله) حكاية عن جهنم وداود النبي وآخر من يدخل الجنة وجبريل وهكذا، وقد عقد البخاري في كتاب الأيمان باب١٢: (حديث رقم٦٦٦١)، وفي التوحيد باب٧، ترجمة: باب الحلف بعزة الله: (أحاديث رقم٧٣٨٣، ٧٣٨٤). ذكر فيها بعض ما ذكرنا من أحاديث.

(٢) لم أقف عليه من السنة القولية إلا في حديث أبي رزين لقيط بن عامر عند أحمد: (٤/ ١١) وفيه كثيرًا قوله: «لعمر إلهك».
وورد في حديث الإفك عند البخاري: (رقم٦٦٦٢) ومسلم: (رقم٢٧٧٠/ ٥٦) قول أسيد بن حضير «لعمر الله لنقتلنه»، وكان هذا بحضرة النبي ﷺ. وقد ترجم البخاري في الأيمان لهذا الحديث بقوله: باب: قول الرجل: لعمر الله.
وورد ذلك كثيرًا في كلام الصحابة رضي الله عنهم.

(٣) كتب في نهاية الصفحة: (قوبل بحسب الطاقة).

ومن قال من أهل الإثبات: إن له صفات زائدة على ذاته، فحقيقة قوله أنها زائدة على ما أثبته المثبت من الذات حيث أقر بذات ولم يقر بصفاتها، وإلا ففي الخارج ليس هناك ذات منفكة عن صفات حتى يقال إن الصفات زائدة عليها، بل لفظ الذات في الأصل تأنيث «ذو» كقوله: {وَأَصْلِحُواْ ذَاتَ بَيْنِكُمْ}[الأنفال: ١]، وقوله: {عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ}[آل عمران: ١١٩]، وهي تستلزم الإضافة، ولكن المتكلمون قطعوه عن الإضافة وعرَّفوه فقالوا «الذات»، وحقيقته التي لها صفات فحيث قيل لفظ الذات كان مستلزمًا للصفات، ويستحيل وجود ذاتٍ منفكةٍ عن الصفات في الخارج وفي العقل وفي اللغة، ومَنْ قدَّر ذاتًا بلا صفات فهو تقدير محال كما يُقدَّر سوادٌ ليس بلون، وعلمٌ بلا عالم، وعالمٌ بلا علم، ونحو ذلك من الأمور الممتنعة، وهذه المعاني مبسوطة في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أن هذه الحجة التي ينفون بها الصفات، ويعتمدون على نفي مسمَّى التركيب هي مبنية على ألفاظ / مجملة مشتركة موهِمة، فإذا قالوا: إثبات [٣١/أ] الصفات تركيب، والمركب مفتقر إلى جزئه، وجزؤه غيره، والمفتقر إلى غيره ليس بواجب بنفسه. قيل لهم: إن أردتم بالغير غيرًا مباينًا له فهذا باطل، وإن أردتم ما هو داخل في مسمَّى اسمه، كان حقيقة قولكم: المركب لا يوجد إلا بوجود جزئه، والمجموع لا يوجد إلا بوجود بعضه، والجملة لا توجد إلا بوجود أفرادها.

ومن المعلوم أن القائل إذا قال: الشيء لا يوجد إلا بوجود نفسه كان هذا صحيحًا، وكذلك إذا قيل: لا يوجد[1] إلا بوجود ما هو داخلٌ في نفسه مما يُسمَّى صفات وأجزاء ونحو ذلك، فإذا قيل: إن هذا يقتضي افتقاره إلى غيره، كان من المعلوم أن هذا دون افتقاره إلى نفسه، فإن نفسه إذا كانت لا توجد إلا بنفسه، فأن لا يوجد إلا بوجود ما يدخل في نفسه أولى. وإذا قيل: لم يوجد إلا بنفسه لم يمنع

(١) في الأصل: (وكذلك إذا قيل: إذا لا يوجد . . .) إلخ.

هذا أن يكون واجبًا بنفسه، وإذا قيل: لا يوجد إلا بوجود ما هو داخل في مسمَّى نفسه، كان هذا أولى أن لا يمنع كونه واجبًا بنفسه؛ لأن الافتقار إلى المجموع أعظم من الافتقار إلى الجزء، ومن افتقر إلى مجموع العشرة كان افتقاره أبلغ من افتقار من افتقر إلى واحدٍ من العشرة، فإذا كان المجموع لا يوجد إلا بالمجموع ولا يمنع هذا أن يكون المجموع مفتقرًا إلى نفسه، فلأن لا يمنع كون المجموع مفتقرًا إلى فرد من أفراده أولى وأحرى.

وإذا قيل: جزؤه غيره، والمفتقر إلى غيره ممكن بنفسه. قيل: إن أريد بذلك أن المفتقر إلى المباين له ممكن بنفسه، فليس هذا مورد كلامنا، وإن أريد [أن][1] المفتقر إلى ما يدخل في نفسه [ممكن بنفسه][2] كان هذا ممنوعًا بل كان معلوم الفساد بالضرورة، فإن افتقاره إلى ما يدخل في نفسه ليس بأعظم من افتقاره إلى نفسه، وإذا كان هو موجودٌ بنفسه بمعنى أنه لا يفتقر إلى مباين له، لم يلزم من هذا ألاَّ تفتقر نفسه إلى نفسه، فكذلك لا يلزم ألا تفتقر إلى ما يدخل في مسمى نفسه. وإذا قيل: هو مفتقر [إلى نفسه فله معنيان: أحدهما أنه مفتقر إلى أن يفعل نفسه ونحو ذلك، فهذا ممتنع لذاته، فإن الشيء لا يكون فاعلاً لنفسه، والعلم بذلك ضروري. وإنْ أريد بذلك أن نفسه لا تكون إلا بنفسه، ولا تستغني عن نفسه، ويمتنع وجود نفسه بدون نفسه فهذا صحيح لا بُد منه.

وإذا قيل: هو مفتقر][3] إلى ما يدخل في نفسه سواء سُمِّي صفة أو جزءًا أو غير ذلك، قيل: أتريد به أن ذلك الجزء / يكون فاعلاً له أو ما يشبه هذا، فهذا ممتنع باطل [٣١/ب]
ولا يقوله عاقل. وإن أردت بذلك أنه لا يكون موجودًا إلا بوجود ذلك، وأنه يمتنع وجوده بدونه ونحو ذلك كان ما يُقدَّر في هذا دون ما يُقدَّر في

---

(١) (أن) زيادة للإيضاح.

(٢) مكتوب بين السطرين في الأصل بخط المصنف.

(٣) ملحق من هامش الأصل، وهو بخط شيخ الإسلام أيضًا.

نفسه، وإذا كان لا توجد نفسه إلا بنفسه فأن لا يوجد إلا بما يدخل في نفسه بطريق الضرورة، وإذا كان ذلك أمرًا واجبًا لا محذور فيه فهذا بطريق الأولى، وإذا كان تقدير استغناء نفسه عن نفسه يوجب عدمه، فكذلك تقدير وجوده بدون ما هو داخلٌ في مسمَّى نفسه مما هو لازم له يوجب عدمه بالحقيقة.

فهذه الأمور التي نفوها عن الوجود الواجب توجب عدمه وامتناعه، ولهذا كانوا من أعظم الناس تناقضًا، حيث وصفوا واجب الوجود بممتنع الوجود، ولهذا جعلوه وجودًا مطلقًا بشرط الإطلاق، أو بشرط نفي الأمور الثبوتية كما صرَّح بذلك ابن سينا وأتباعه.

وهم قد قرروا في منطقهم اليوناني ما هو معلوم بصريح العقل، أن المطلق بشرط الإطلاق إنما يوجد في الأذهان لا في الأعيان كالإنسان المطلق بشرط الإطلاق، والجسم المطلق بشرط الإطلاق، والحيوان المطلق بشرط الإطلاق.

وهذا قصدوا به التمييز بين هذا وبين الوجود الذي هو موضوع الفلسفة الأولى والحكمة العليا عندهم، وهو العلم الأعلى عندهم الناظر في الوجود ولواحقه، فإن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن، وقديم ومحدث، وقائم بنفسه وقائم بغيره، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام، فكان هذا الوجود يعم القسمين: الواجب والممكن، وهذا هو المطلق لا بشرط، وهو الكلي الطبيعي، فجعلوا أحد[1] القسمين ـ وهو الواجب ـ هو المطلق بشرط الإطلاق، [وكذلك جعلُ العدم المحض هو المميِّز للوجود الواجب عن الممكن، يوجبُ كونَ العدم المحض فَصْلا أو خاصَّة. وهذا أيضًا باطل، فإن الأمرين المشتركين في الوجود لا يكون المميز لأحدهما عن الآخر إلا أمرًا وجوديًا، ولو قدر أنه عدمي لكان الواجب قد امتاز بأمر عدمي، والممكن امتاز بوجودي، والوجود أكمل من العدم،

---

(١) في الأصل: (احدى).

فيكون كل ممكن مخلوق ـ على قول ابن سينا ـ أكمل من الموجود الواجب القديم، لأنهما اشتركا في الوجود وتميز الرب بعدم الأمور الثبوتية، وتميز المخلوق بأمور وجودية][1].

وهذا الكلام عندهم هو غاية التوحيد والتحقيق والحكمة، وهو غاية التعطيل والكفر والجهل والضلال. وذلك أن المطلق بشرط الإطلاق وجوده في الأذهان لا في الأعيان، وهم يسلِّمون هذا ويقررونه في منطقهم، ويقولون: الكلي ثلاثة أنواع: الكلي الطبيعي، والمنطقي، والعقلي. فالطبيعي هو / الحقيقة المطلقة [٣٢/أ] كالإنسانية والحيوانية. وأما المنطقي فهو ما يعرض لهذه من العموم والكلية. والعقلي هو المركب منهما وهو الطبيعي بشرط كونها كلية؛ فهذا العقلي لا يوجد إلا في الذهن، وكذلك المنطقي. وأما الطبيعي فيقولون إنه موجود في الخارج، لكن لا يوجد إلا معينًا مشخصًا، ويقولون: إنه جزء المعين، وأن الماهية في الخارج زائدة على الوجود الثابت في الخارج، ويذكرون عن أصحاب أفلاطن أنهم أثبتوا الكلي العقلي في الخارج، مجردًا عن الأعيان، وشنَّعوا عليهم تشنيعًا عظيمًا ومن قال: إن الرب هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق؛ ويردون على أصحاب أفلاطن الذين أثبتوا المُثُل الأفلاطونية ـ وهي الكليات المجردة عن الأعيان، ويقولون: هي ثابتة في الأذهان لا في الأعيان.

وعند هؤلاء بتقدير ثبوت هذه الكليات في الخارج، فلا بُد أن تكون لها أعيان ثابتة في الخارج مجردة، فلو قدر أن في الخارج وجودًا مطلقًا بشرط الإطلاق، لكان كليًا شاملًا عامًا وله أعيان ثابتة في الخارج بالضرورة، ويكون متناوِلاً للواجب والممكن كتناوله للقديم والحادث والجوهر والعرض، وكتناول سائر المعاني الكلية أفرادها سواءً سُمِّيت جنسًا أو نوعًا أو فصلًا أو خاصة أو عرضًا عامًّا، فيمتنع

---

(١) من هامش الأصل، وكتب (صح)، وقد كتبت عشرون كلمة بخط شيخ الإسلام المصنف.

أن تكون هذه الكليات العامة هي الأعيان الموجودة الداخلة فيها، ولذلك إذا قُدِّر أن المطلق لا بشرط وهو الكلي الطبيعي موجودٌ في الخارج ـ فإنه لا يوجد إلا معينًا والمعين ليس هو المطلق، غايتهم أن يقولوا هو جزء منه أو صفة له ـ فيلزم أن يكون رب العالمين جزءًا من المخلوقات أو صفة لها.

وهؤلاء غلطوا من وجهين: من جهة ظنهم أن في الخارج أمورًا مطلقة كلية، وليس كذلك، بل ما يتصوره الذهن مطلقًا كليًّا، يوجد في الخارج، لكن يوجد معيَّنًا مختصًّا. والثاني أنه لو قُدِّر أن في الخارج مطلقًا كليًّا، فلا ريب أن كل موجود معيَّنٌ مشخصٌ مختصٌّ مُميَّز عن غيره، وليس هذا هو هذا، ولا وجود هذا وجود هذا، فكيف يكون وجودها وجود رب العالمين؟!

فلا بُد على كل تقدير من إثبات موجود واجب بنفسه مغاير لهذا المطلق، سواء قيل بوجود الكليات المطلقة المفارقة للأعيان كما يقولونه[1] أصحاب أفلاطن، أو قيل بأنها لا توجد إلا مقارنة ملازمة للأعيان كما يقوله أصحاب أرسطو.

وأهل الوحدة القائلون بوحدة الوجود[2] لمَّا قال من قال منهم: إنه الوجود [٣٢/ب] المطلق / كابن سبعين والقونوي[3] وأمثالهما قال من قال منهم ـ كالقونوي ـ: إنه المطلق لا بشرط ليكون موجودًا في الخارج، وهذا باطل أيضًا، فإن الموجود[4]

---

(١) كذا في الأصل، وهو صحيح على لغة «أكلوني البراغيث».

(٢) كتب أمام هذا الكلام في الهامش ما يلي: (مطلب أهم) وتحتها: (أهل الوحدة).

(٣) هو صدر الدين محمد بن إسحاق بن محمد القونوي، من كبار الصوفية القائلين بوحدة الوجود، ومن كبار تلاميذ محيي الدين بن عربي، تزوج ابن العربي أمه ورباه. له تصانيف في السلوك.
مات سنة ٦٧٢ بقونية وهي مولده أيضًا. وأوصى بأن يحمل تابوته إلى دمشق ليدفن عند شيخه ابن العربي فلم يتهيأ له ذلك.
انظر ترجمته: «الوافي بالوفيات»: (٢/ ٢٠٠)، و«طبقات الشافعية»: (٥/ ١٩)، و«طبقات الأولياء»: ص٤٦٧، و«الأعلام»: (٦/ ٣٠) وغيرها.

(٤) في الأصل: (الوجود) وهو خطأ.

المطلق لا بشرط يتناول القسمين الواجب والممكن، فيكون الممكن داخلاً في مسمَّى واجب الوجود.

وهم إنما فرقوا بينهما بناء على أن وجود الممكن زائد على حقيقته، وهو باطل. وأن الواجب إنما يتميز بقيود سلبيّة، والسلوب لا تكون مميَّزة عندهم، بل لا يحصل التمييز في الموجودَيْن إلا بأمور وجودية؛ ولأن المطلق عند من يقول بوجوده في الخارج جزء من المعين، فيكون رب العالمين جزءًا من كل مخلوق؛ ولأن الخارج لا يوجد فيه كليٌّ ولا مطلق إلا معينًا مشخَّصًا، ولكن ما هو كلي في الأذهان يكون موجودًا في الأعيان، لكن معينًا ومشخصًا. وأيضًا فهؤلاء الذين يقولون إن واجب الوجود مطلقٌ أو مقيدٌ بالأمور السلبية كابن سينا وأهل الوحدة وغيرهم، هم في الحقيقة لا يثبتون له حقيقةً ولا صفة ولا قدرًا، والموجود لا بُد له من حقيقة تخصُّه مستلزمة لصفته وقدره، فهم من أعظم الناس تعطيلاً للخالق وجحودًا له، وإن كانوا يعتقدون أنهم يقرون به. وقد بسط الكلام عليهم في غير هذا الموضع.

والرسل ـ عليهم صلوات الله ـ جاءوا بإثبات مفصل ونفي مجمل، وهؤلاء ناقضوهم: جاءوا بنفي مفصَّل وإثبات مجمل، فإن الرسل أخبرت كما أخبر الله في كتابه الذي بعث به رسوله، أنه: بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه حكيم عزيز، غفور ودود، وأنه خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش، وأنه كلم موسى تكليمًا، وتجلَّى للجبل فجعله دكًّا، وأنه أنزل على عبده الكتاب إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته. وقال في النفي والتنزيه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[الشورى: ١١]، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾[الإخلاص: ٤]، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾[مريم: ٦٥].

وهؤلاء الملاحدة / جاءوا بنفي مفصل وإثبات مجمل، فقالوا في النفي: ليس [٣٣/أ] بكذا ولا كذا ولا كذا، فلا يقرب من شيء ولا يقرب منه شيء، ولا يرى لا في الدنيا ولا في الآخرة، ولا له كلام يقوم به، ولا له حياة ولا علم ولا قدرة ولا غير

ذلك، ولا يشار إليه ولا يتعين، ولا هو مباين للعالم ولا حال فيه ولا داخله ولا خارجه، إلى أمثال العبارات السلبية التي لا تنطبق إلا على المعدوم.

ثم قالوا في الإثبات: هو وجود مطلق أو وجود مقيد بالأمور السلبية، وقالوا: لا نقول موجود ولا معدوم، أو قالوا: هو لا موجود ولا معدوم، فتارة يرفعون النقيضين، وتارة يمتنعون من إثبات أحد النقيضين، ثم تارة يسلكون هذا المسلك في نفي الموجود، وتارة فيما يُوصف به الموجود من الحياة والعلم والقدرة والكلام وسائر الصفات، فنفوا الحقيقة وصاروا يعبرون عن المعاني الثبوتية بأنها تركيب كما تقدم.

وقد ذكرنا أن تسمية هذا تركيبًا أمر اصطلحوا عليه، وإلا فإثبات هذه المعاني لا يُسمى في اللغة المعروفة تركيبًا، فإن المركَّب لا يُعقل إلا فيما ركَّبه مركِّب. وهذا المعنى ممتنع فيما هو موجودٌ بنفسه غنيٌّ عن كل ما سواه، وهو الفاعل لكل ما سواه، وكل ما سواه مخلوق له، فإذا قُدِّر أنه متصف بصفات متعددة لم يكن أحد ركَّبه ولا ركبها فيه.

والناس قد تنازعوا في الأجسام المخلوقة كالكواكب والفلك والهواء والماء وغير ذلك، فقيل: هي مركبة من الجواهر المنفردة، وقيل: مركبة من المادة والصورة، ومنهم مَنْ فرَّق بين الجسم الفلكي والعنصري، والصواب عند محققي الطوائف أنها ليست مركبة لا من هذا ولا من هذا، وهذا قول أكثر أهل الطوائف أهل النظر، مثل الهِشامية والضِّرارية والنجارية والكُلاَّبية، وطائفة من الكَرَّامية وغيرهم.

وقد تنازع الناس في الجسم هل يقبل القسمة إلى غاية محدودة هي الجوهر الفرد، أو يقبل القسمة إلى غير غاية، أو يقبل القسمة إلى غاية من غير إثبات الجوهر الفرد، على ثلاثة أقوال.

والثالث هو الصواب، فإن إثبات الجوهر الفرد الذي لا يقبل القسمة باطل بوجوه كثيرة، إذ ما من موجود إلا ويتميز منه / شيءٌ عن شيءٍ، وإثبات انقسامات [٣٣/ب]

لا تتناهى فيما هو محصور بين حاصرين ممتنع لامتناع وجود ما لا يتناهى فيما يتناهى، وامتناع انحصاره فيه. لكن الجسم كالماء يقبل انقسامات متناهية إلى أن تتصاغر أجزاؤه فإذا تصاغرت استحالت إلى جسم آخر، فلا يبقى ما ينقسم ولا ينقسم[(١)] إلى غير غاية، بل يستحيل عند تصاغره فلا يقبل الانقسام بالفعل مع كونه في نفسه يتميز منه شيء عن شيء، وليس كل ما تميز منه شيءٌ عن شيءٍ لَزِم أن يقبل الانقسام بالفعل، بل قد يضعف عن ذلك ولا يقبل البقاء مع فرط تصاغر الأجزاء لكن يستحيل، إذ الجسم الموجود لا بُد له من قدرٍ ما ولا بُد له من صفةٍ ما، فإذا ضعفت قُدَرُهُ عن اتصافه بتلك الصفة انضم إلى غيره، إما مع استحالة إن كان ذلك من غير جنسه، وإما بدون الاستحالة إن كان من جنسه، كالقطرة الصغيرة من الماء إذا صغُرت جدًّا فلا بُد أن تستحيل هواءً أو ترابًا أو أن تنضم إلى ماء آخر، وإلا فلا تبقى القطرة الصغيرة جدًّا وحدها، وكذلك سائر الأجزاء الصغيرة جدًّا من سائر الأجسام.

وهذا مبسوط في موضعه ولكن نبهنا عليه هنا؛ لأن هذه الأمور هي مبدأ الاشتباه والتنازع والاضطراب في هذه الأبواب. فإذا كان ما ادعوه من التركيب الحسي في الأجسام المشهودة باطلًا، فكيف في الأمور الغائبة التي لا تُعلم حقيقتها؟ فكيف بما يدعونه من التركيب العقلي كقولهم: لو كان له حقيقة لكان الوجود صفة لها، فكان مركبًا، وكان الوجود الواجب معلولاً لغيره. فإنه يقال لهم: بل له حقيقة تخصُّه يمتاز بها عن كل ما سواه، بل كل موجود له حقيقة تخصُّه، فالخالق أولى بذلك. وأما قولهم: يكون الوجود صفة لها، فهذا إنما يقال أن لو كان الوجود مصدر وَجَدَ وُجُودًا أو وَجَدْتُه وُجُودًا.

[٣٤/أ] ولا ريب أن لفظ الوجود في اللغة / هو مصدر وَجَدَ يَجِدُ وجُودًا، كما في قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ﴾[النور: ٣٩] ولكن أهل النظر والعلم إذا قالوا:

---

(١) في الأصل: (فلا يبقى ما لا ينقسم ولا ينقسم . . .) إلخ.

هذا موجود، لم يريدوا أن غيره وجده يجده، ولا يريدون أن غيره جعل له وجودًا قائمًا به، بل يريدون به أنه حق ثابتٌ ليس بمعدومٍ ولا منتفٍ، فإذا قيل: هذا الإنسان موجود، لم يكن المراد أن هذا الإنسان قام به وجود يكون صفة لهذا الإنسان، بل قولنا: هذا الإنسان موجود، أي: ثابت متحقق ليس بمعدوم ولا منتف، وليس وجوده في الخارج قدرًا زائدًا على حقيقته[١] الموجودة في الخارج، بل الحقيقة التي هي ماهيته الموجودة في الخارج هي وجوده الثابت في الخارج.

وأما إذا أريد بالحقيقة ما يُتصور في الذهن، وهي الماهية الذهنية، كما يُتصور المثلث في الذهن قبل ثبوته في الخارج فالماهية الثابتة في الأذهان مغايرة للحقيقة الموجودة في الأعيان، فمن قال: إن وجود كل شيء عين ماهيته، كما يقوله متكلمو أهل الإثبات فقد أصاب إذا أراد أن الوجود الثابت في الخارج هو الماهية الثابتة في الخارج، ومن قال: إن وجود كل شيء غير ماهيته، كما يقوله أبو هاشم ابن الجبائي[٢] وأمثاله، فقد أصابوا إن أرادوا أن الوجود الثابت في الخارج مغايرٌ للماهية الثابتة في الذهن، وأما إن أرادوا ما هو المعروف من مذهبهم أن في الخارج ماهيات ثابتة، وهو المعدوم الثابت في حال عدمه، وأن الوجود صفة لتلك الماهية فهذا خطأ.

وأعظم خطأً من هؤلاء مَنْ فرَّق من المتفلسفة كابن سينا وأمثاله، وقالوا: إن الممكن وجوده في الخارج زائد على ماهيته، وأما الواجب فوجوده في الخارج عين ماهيته، وإنما كان خطؤهم أعظم لأنهم أخطأوا من وجهين: أحدهما: إثبات حقائق في الخارج غير الموجودات الثابتة في الخارج. والثاني: أنهم / جعلوا [٣٤/ب]
الوجود الواجب وجودًا مطلقًا ليس له حقيقة سوى مطلق الوجود، وأنه إنما يتميز

(١) في الأصل: (حقيقة).

(٢) أبو هاشم عبد السلام الجبائي سبقت ترجمته ص٧٦.

عن غيره بأمور سلبية أو إضافية؛ مع أنهم يقولون في منطقهم: إن الأمور السلبية والإضافية لا تميز بين المشتركين في أمر كلي وجودي، وإنما يقع التمييز بأمور ثبوتية.

وأيضًا، فإذا لم يتميز الواجب إلا بأمر عدمي وكلٌّ من الممكنات يتميز بأمر وجودي كان كلٌّ من الممكنات أكمل منه.

وأيضًا فالسلب إذا لم يتضمن أمرًا ثبوتيًّا لم يكن صفة كمال، وإنما يكون كمالاً إذا تضمن أمرًا ثبوتيًّا كقوله: {لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ}[البقرة: ٢٥٥]، وأولئك المعتزلة ومن وافقهم من المتأخرين كأبي حامد والرازي، في أحد القولين، وغيرهما إذا قالوا: إن الوجود الواجب صفة للحقيقة ـ ومن قد يوافقهم في هذا الأصل أحيانًا، فيفرق بين وجود الشيء وبين حقيقته في الخارج، كما يفعله أبو الحسن بن الزاغوني ونحوه في مواضع ـ كان قولهم مع ما فيه من الخطأ خيرًا من قول هؤلاء.

وأما إيراد هؤلاء عليهم: أن الوجود الواجب لا يكون معلولاً؛ فيقال لهم: أتريدون بذلك أن الوجود الواجب بنفسه لا يكون مفعولاً ولا معلولاً لعلة فاعلة؟ أو تريدون أن الوجود لا يكون صفة للماهية الموجودة ولا يكون الوجود معلولاً لعلة قابلة لا فاعلة، أم تريدون غير ذلك؟

فإن أردتم الأول فهو صحيح، لكن ليس في قولنا أن الوجود الواجب صفة للماهية الواجبة ما يوجب أن يكون معلولاً له علة فاعلة.

وإن أردتم أنه لا يكون صفة للوجود الواجب فهذا ممنوع، بل الوجود صفة للواجب، والوجود صفة للموجود، والواجب بنفسه هو الموصوف بالوجوب، لا أن الوجوب هو الواجب بنفسه، والموجود بنفسه هو الموجود الواجب لا أن وجوده هو الواجب بنفسه فهذا جواب.

وجواب ثانٍ: وهو أن كون الوجود أو الوجوب معلولاً لعلة قابلة ليس بممتنع، وإنما الممتنع أن يكون معلولاً لعلة فاعلة، فالعلة القابلة كالموصوف القابل لصفته، والعلة الفاعلة كالمبدع الفاعل لمصنوعه. والدليل دلَّ على أن الواجب

بنفسه ووجوبه ووجوده لا يكون مفعولاً ولا معلولاً لفاعل لم يدل على أن الواجب لا يكون[1] صفة للواجب، والوجود لا / يكون صفة للموجود، على قول من يقول: إن وجود الشيء زائد على حقيقته. [٣٥/أ]

فهؤلاء المعتزلة ومَنْ وافقهم على قولهم: إن وجود الشيء في الخارج زائد على ماهيته، وإن كان في قولهم خطأٌ، فهم أقل خطأً وأكثر صوابًا من أولئك الفلاسفة الذين جعلوا وجوده مطلقًا أو مقيدًا بالعدم، فقالوا ما يُعلم بصريح العقل أنه ممتنع من وجوهٍ كثيرة مع ما فيه من التعطيل والجحود لرب العالمين والتكذيب لأنبيائه المرسلين واتباع غير سبيل المؤمنين.

وأما النوع الثاني من التركيب: وهو التركيب من عام وخاص[2]، فيقال: نحن وأنتم مع جماهير الناس يقولون: إن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام. وهذه القسمة إنما ترد على المعاني لا على مجرد الألفاظ المشتركة، سواء كانت تلك المعاني متفاضلة وألفاظها هي التي يقال لها الألفاظ المشككة، أو كانت متساوية وهي الأسماء المتواطئة التواطؤ الخاص. فأما التواطؤ العام فتندرج فيه المشككة، وإذا كان الوجود منقسمًا إلى هذا وهذا فلا بُد أن يتميز الواجب عن غيره بما يخصه، والأمور العدمية المحضة لا توجب التمييز. فقد ثبت التركيب مما به الاشتراك، ومما به الامتياز، سواء جعلتم الوجود من الألفاظ المشككة أو من المتواطئة تواطأً عامًّا، أو المتواطئة تواطؤًا خاصًّا.

وأيضًا فيقال: قد عرف أنا إذا قلنا: إن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن، ومورد التقسيم هو المعنى العام الكلي، والكلي إنما يكون كليًّا في الأذهان لا في الأعيان، وحينئذ فليس في المخلوقات ما هو مركب مما به الاشتراك ومما به

---

(١) في الأصل: (لا يكون إلا) ثم ضرب على (إلا).

(٢) في الأصل: (من خاص وعام) ثم كتب عليها: (م م).

الامتياز، بل كل موجود فإنه مختص بصفاته القائمة به، كاختصاصه بعينه ونفسه لا يشركه غيره فيها، فإذا كانت المخلوقات ليست[1] / مركبة بهذا الاعتبار، فالخالق [٣٥/ب] أولى أن لا يكون مركبًا بهذا الاعتبار. ولكن أنتم غلطتم في منطقكم اليوناني، فلما رأيتم الإنسان يشابه غيره من الحيوانات في الحيوانية ويختص عنه بالنطق، والفرس يشابه الحيوانية[2] ويختص بالصهيل، قلتم: الإنسان مركب من الحيوانية والناطقية، وكذلك الفرس مركب من الحيوان والصاهل أو من الحيوانية والصاهلية، وهكذا في سائر الأنواع. وظننتم أن هذا التركيب له تأثير في الخارج، وهذا غلط عظيم وقع منكم في الميزان العقلي، وهو القانون الذي تزنون به المعاني العقلية، الذي جعلتموه آلةً قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره، فإن الميزان إذا كان مائلًا لا عادلاً أخطأ الوازن في الوزن قطعًا، وقد بسط الغلط في غير هذا الموضع.

ومن أقرب ما يعرف به ذلك أن يقال: الإنسان الموجود في الخارج مركب من عَرضين أو من جوهرين، فقولكم: الحيوانية والناطقية أو الحيوان والناطق، أتريدون به أعراضًا هي صفات تقوم بالإنسان، أم جواهر هي أعيان قائمة بأنفسها؟

فإن قلتم أعراضًا تبين فساد قولكم، فإن الإنسان الموجود جوهر قائم بنفسه، والجواهر لا تكون مركبة من الأعراض، ولا تكون الأعراض سابقة عليها ولا مادة لها، فإن الأعراض قائمة بالجوهر مفتقرة إليه حَالَّةٌ فيه، وهو موضوع لها في اصطلاحكم، والموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن الحالِّ فيه، فإذا كان الإنسان عندكم مستغنيًا في قوامه عن أعراضه امتنع أن تكون هي مادته وأجزاءه المقوِّمة له وأن يكون مركَّبًا منها.

وإن قلتم: بل الحيوانية والناطقية أو الحيوان والناطق جوهران قائمان بأنفسهما،

---

(١) في الأصل: (ليس).

(٢) أي: يشابه غيره من الحيوانات في الحيوانية.

والإنسان مركب منهما، كان هذا معلوم الفساد بالضرورة. فإنا نعلم أن الإنسان هو الحيوان الناطق، وهو الجسم الحسَّاس النامي المتحرك بالإرادة الناطق، والفرس هو الحيوان الصاهل، وهو الجسم الحسَّاس النامي المتحرك بالإرادة الصاهل / [٣٦/أ] ليس في الإنسان جوهر هو حيوان، وجوهر هو ناطق، وجوهر هو جسم، وجوهر هو حسَّاس وجوهر هو نام، وجوهر هو متحرك بالإرادة؛ بل هذه أسماء للإنسان الواحد، كل اسم منها يدل على صفة من صفاته، فالمسمَّى الموصوف بها جوهر واحد، لا جواهر متعددة.

فتبين أن قولكم: أن الإنسان الموجود في الخارج مركب من هذا وهذا قول باطل كيفما أردتموه. وأما إن قلتم أن هذا تركيب عقلي في الذهن، فيقال: التركيب العقلي هو بحسب ما يقدره الذهن ويفرضه، ومن لم يميز بين الموجودات الثابتة في الخارج وبين المقدَّرات الذهنية، كان عن العلم خارجًا وفي تيه الجهل والجا. وهذا حال كثير من هؤلاء، اشتبه عليهم الصور الذهنية بالحقائق الخارجية، فظنوا ما في الأذهان ثابتًا في الأعيان، وعامة ما تدَّعونه من العقليات مثل الكليات والمجردات كالعقول العشرة وكالمادة وغيرها، هي أمور ذهنية لا خارجية.

وهم قد جعلوا في علمهم الأعلى ـ وفلسفتهم الأولى ـ الذي قسَّموا فيه الوجود إلى جوهر وعرض، وجعلوا العرض تسعة أجناس، كما ذكر ذلك معلمهم الأول أرسطو، وسمَّوْا هذه «المقالاتِ العشرَ»: جعلوا الجوهر جنسًا تحته خمسة أنواع: أحدها العقول العشرة، والثاني النفوس، والثالث المادة، والرابع الصورة، والخامس الجسم. وتنازعوا في واجب الوجود: هل يسمى جوهرًا؟ على قولين لهم. وهذه الأربعة التي هي العقول والنفوس، والمادة والصورة اللتان جعلوهما جزئي الجسم[1]، إذا حُقق الأمر عليهم كانت أمورًا عقلية مقدَّرة في الأذهان

---

(١) في الأصل: (. . . اللتان التي جعلوهما جزا الجسم).

لا وجود لها في الأعيان، بخلاف الجسم وأعراضه، فإن ذلك ثابت في الأعيان، وهذه الأمور مبسوطة في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا التنبيه على منشأ غلطهم في التركيب الذي يزعمونه من الجنس والفصل أو من / العَرَض[1] العام والخاصَّة، وقولهم: إن هذا منتف عن واجب [٣٦/ب] الوجود؛ فإذا عرف أن هذا ليس بتركيب في الحقيقة، وأنه سواء جُعل تركيبًا أو لم يجعل تركيبًا، لا يمكن نفيه عن موجود من الموجودات، لا واجبٍ ولا ممكن، عُلم ضلال هؤلاء القوم الذين ضلوا من قبل وأضلوا كثيرًا وضلوا عن سواء السبيل.

وأما التركيب من الذات والصفات فهذا أيضًا ليس بتركيب، فإن الإنسان الذي لا يكون إلا حيًّا ناطقًا، ليس له ذات مجردة عن هذه الصفات حتى يُقال: إنه مركب من هذه الذات والصفات، بل لا حقيقة لذاته إلا ما هو حيوان ناطق، فالخالق تعالى الذي لا يكون إلا حيًّا عالمًا قادرًا، ليس له ذات مجردة عن هذه الصفات حتى يقال إنه مركب من ذات وصفات. وإذا قال القائل إنه يمكن تقدير الذات مجردة عن الصفات، كان هذا تركيبًا في ذهنه وخياله كما تقدم.

ومن المعلوم أن الأمور الذهنية العقلية الخيالية، غير الحقائق الموجودة في الخارج، وقد تقدم قولهم في تركيب الجسم من أجزائه الحسيّة والعقلية، فقد تبين أن ما جعلوه تركيبًا أخطأوا فيه لفظًا ومعنى، وأنه بتقدير موافقتهم على جعل ذلك تركيبًا لا يمكن نفيه عن موجودٍ لا واجبٍ ولا ممكن.

فظهر المقامان اللذان ذكرناهما حيث قلنا إن هذا ليس بتركيب. وبتقدير أن يقال هو تركيب لا يمكن نفيه.

وأما المقام الثالث فيقال: إثبات معان متعددة في الموجود الواجب وغيره أمر ضروري لا بُد منه، وأنتم مع فرط مبالغتكم في السلب تقولون: إنه موجود واجب، وأنه معقول

---

(١) في الأصل: (الغرض)، وهو تصحيف.

وعاقل وعقل، ولذيذ وملتذ به[١]، وعاشق ومعشوق وعشق، إلى أنواع أخر.

وأما أهل الملل فمتفقون على أنه حيٌّ عليم قدير، ومن المعلوم أن من جعل كونه حيًّا هو كونه عالمًا، وكونه عالمًا هو كونه قادرًا فهو من أعظم الناس جهلًا وكذبًا / وسفسطةً، وكذلك من جعل الحياة هي الحيّ، والعلم هو العالم، والقدرة هي القادر، فيبين العقل الصريح أن كل صفة ليست هي الأخرى، ولا هي نفس الموصوف. وكذلك من جعل العشق هو العاشق، واللذيذ هو اللذة، ونفس العقل الذي هو مصدر عَقَل يعقلُ عقلًا هو العقل الذي هو العاقل القائم بنفسه، فمن جعل هذا هذا، كان في المكابرة والجهل والسفسطة من جنس الأول، فمن جعل المعاني هي الذات القائمة بنفسها، أو كل معنى هو المعنى الآخر، كان من أعظم الناس جهلًا وكذبًا وسفسطة، وكان أجهل من النصارى الذين يقولون: أحدٌ بالذات ثلاثة بالأقنوم، ويقولون مع ذلك: إن أقنوم الكلمة هو المتحد بالمسيح دون غيره، وأنه إله حق من إله حق، فإنهم إن جعلوا الأقنوم هو الذات الموصوفة بالصفات الثلاثة، كان المسيح هو الأب، وإن جعلوه صفة لم يكن المسيح إلهًا، فإن الصفة لا تخلق ولا ترزق ولا تفارق الموصوف، فالنصارى متناقضون في التوحيد حيث يلزمهم أن يجعلوا الذات هي الصفة أو المتحد هو الذات. وهؤلاء أعظم تناقضًا منهم، وقولهم في التوحيد شرٌّ من أقوال النصارى. [٣٧/أ]

لكن يحيى بن عدي النصراني الفيلسوف ظن أنه إذا جعل قولهم في التثليث هو مثل تثليث[٢] الفلاسفة في قولهم بالعاقل والمعقول والعقل يكون قد انتصر بالأدلة، ولم يعلم أن ما فر إليه شر مما فر منه، وأن قول الفلاسفة بالعقل والعاقل والمعقول، أبطل في المعقول من قول النصارى بالأب والابن ورُوح القُدُس.

---

(١) كذا بالأصل، والسياق يقتضي زيادة (ولذة).

(٢) في الأصل: (مثل بتثليث).

وهذه الأمور مبسوطة في غير هذا الموضع، ولكن نبَّهنا عليها هنا لأنها أصول كلام هؤلاء الذين أضلُّوا من أذكياء الأمم من لا يعلمه إلا الله، وهم الذين قالوا: إن معجزات الأنبياء عليهم السلام قُوى نفسانية وبَنَوْا ذلك على أصولهم في قدم العالم، وأن مبدِعَهُ علة تامة موجبة بذاته، وجعلوا من المقدمات التي استعانوا بها على ذلك / [٣٧/ب] نفي الصفات الذي بنوه على ما سَمَّوْه التركيب، فإذا عُرف بطلان أصلهم كان القول بإثبات صفات الكمال لله حقًّا، وحينئذ فلا يمكنهم أن يقولوا: لا تقوم به الأفعال الاختيارية، فإنهم إنما نَفَوْا قيام ذلك بذاته لنفيهم الصفات، لا لكونه قديمًا، فإن القديم عندهم تحله الحوادث، ولهذا قالوا: إن الفلك قديم تحله الحوادث.

ومن قال: إن القديم لا تحله الحوادث من أهل الكلام، كالمعتزلة ومن اتبعهم من الكُلاَّبية وأتباعهم، فإنما قالوا ذلك لاعتقادهم أن ما قامت به الحوادث محدث. أما المعتزلة فلأن من أصلهم أن الصفات أعراض لا تقوم إلا بمحدث. وأما الكلابية وأتباعهم فلأن من أصلهم أن ما يقبل الحوادث لم يخل منها، وما لم يخل منها كان حادثًا لاعتقادهم امتناع حوادث لا أول لها، والذين نازعوهم في ذلك من أهل الحديث والكلام والفلسفة وغيرهم، مثل جمهور أهل الحديث وكثير من المرجئة والشيعة والفقهاء وغيرهم مثل الهشامية وأبي معاذ التُّومني[1] ومثل داود

---

(١) هو رأس الطائفة المعروفة بالتومنية، وهم فرقة من المرجئة زعموا أن الإيمان ما عصم من الكفر، وهو اسم لخصال إذا تركها التارك أو ترك خصلة منها كان كافرًا، فتلك الخصال التي يكفر بتركها أو ترك خصلة منها إيمان، ولا يقال للخصال منها إيمان ولا بعض إيمان، وكل كبيرة لم يجمع المسلمون على أنها كفر يقال لصاحبها فُسِّقَ، ولا يقال له فاسق على الإطلاق.

قال أبو سعد السمعاني: التومني هذه النسبة إلى تومن، وظني أنها من قرى مصر، والله أعلم.

«الأنساب»: (٣/ ١١١)، ونقله عنه ياقوت في «معجم البلدان»: (٢/ ٦٠)، ولم يأت في «مراصد الاطلاع»: (١/ ٢٨٢) بشأن النسبة بشيء جديد. وتكلم عليه أبو الحسن الأشعري في «مقالات الإسلاميين»: (١/ ٢٢١) في الفرقة العاشرة من المرجئة. والشهرستاني في «الملل والنحل»: (١/ ١٤١).

ابن علي[١] والكرَّاميّة ومثل كثير من أئمة الفلاسفة الأساطين المتقدمين والمتأخرين، ينازعونهم[٢] في إحدى المقدمتين أو كلتيهما[٣] فينازعونهم في قولهم: ما قَبِلَ الحوادثَ لم يخل منها، كما ينازعهم في ذلك الهشامية والكرَّامية، وأبو عبد الله بن الخطيب وأبو الحسن الآمدي وغيرهما، فإن هؤلاء وغيرهم طعنوا في قولهم: ما قَبِلَ الحوادث لم يخل منها.

وأما قولهم بامتناع حوادث لا أول لها، فهذا نازعهم فيه أئمة أهل الملل وأئمة الفلاسفة، وأئمة أهل الحديث والسنة وجمهورهم نازعوهم في هذه، ونازعهم فيها أئمة الفلاسفة الأولين والآخرين مثل أرسطو وَمَنْ قَبله، فالقائلون بقدم الأفلاك من الفلاسفة يقولون: إن القديم تقوم به حوادث / لا أول لها. وأما أهل الملل وأئمة [٣٨/أ] الفلاسفة وجماهيرهم، فيقولون: إن كل ما سوى الله مخلوق كائنٌ بعد أن لم يكن، وأن ما قامت به الحوادث من الممكنات فهو مخلوق محدث، بل ما قارنته الحوادث من الممكنات فهو مخلوق محدث، لامتناع صدوره عن علة تامة قديمة أزلية، والمشهور من مقالة أساطين الفلاسفة قبل أرسطو هو القول بحدوث العالم، وإنما اشتُهر القول بقدمه عنه وعن متبعيه كالفارابي وابن سينا والحفيد وأمثالهم.

وأما قيام الأفعال الاختيارية وقيام الصفات بالله تعالى فهو قول سلف الأمة وأئمتها الذين نقلوه عن الرسول ﷺ، وهو القول الذي جاءت به التوراة والإنجيل، وهو القول الذي يدل عليه صريح المعقول مطابقًا لصحيح المنقول، وحينئذ فنعلم

---

(١) هو داود بن عليّ بن خلف المعروف بالأصبهاني، رئيس أهل الظاهر، صنف الكتب، وكان إمامًا ورعًا ناسكًا زاهدًا، وفي كتبه حديث كثير، لكن الرواية عنه عزيزة جدًّا. أصبهاني الأصل من أهل قاشان، ولد بالكوفة سنة ٢٠١هـ، وتوفي ببغداد سنة ٢٧٠هـ.
انظر ترجمته في: «تاريخ بغداد»: (٨/ ٣٦٩)، و«وفيات الأعيان»: (٢/ ٢٥٥)، و«النبلاء»: (١٣/ ٩٧).

(٢) في الأصل: (ينازعوهم).

(٣) في الأصل: (كلاهما).

بالعقل الصريح، أن العالم حادث كما أخبرت به الرسل، مع أن الرب لم يزل ولا يزال متصفًا بصفات الكمال، لم يصر قادرًا بعد أن لم يكن، ولا متكلمًا بعد أن لم يكن، ولا موصوفًا بأنه خالق فاعل بعد أن لم يكن، بل لم يزل موصوفًا بصفات الكمال المتضمنة لكماله في أقواله وأفعاله، وهذه الأمور مبسوطة في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا بيان ما ذكرناه من الدليل على حدوث كل ما سوى الله، وأن حقيقة قولهم يستلزم أن لا يكون للحوادث محدثٌ أصلاً لامتناع صدور الحوادث عن علة تامة أزلية، وأن كل محدث سواءٌ سُمِّيَ معلولاً أو مفعولاً، لا بُد حين وجوده من وجود جميع ما به يحدث، فإذا سُمي معلولاً فلا بُد من وجود العلة التامة عند وجوده، وإذا كانت قديمةً وتأثيرها موقوف على شرائط، فلا بُد من حصول الشروط عند حدوثه، فلا يكفي وجودها قبل حدوثه كما يقولون؛ لأن العلة التامة يجب مقارنة معلولها لها ومقارنتها لمعلولها، فلا يكون المعلول موجودًا إلا مع وجود العلة التامة بجميع أجزائها[1] / إذ لو كان شيء من شروطها [٣٨/ب] معدومًا قد وُجد قبل حدوث المعلول لكانت العلة سابقة على المعلول، والمعلول متأخرٌ عنها، وهذا ممتنع في العلة التامة، وكذلك الفاعل القادر لا بُد من وجود قدرته وإرادته وسائر ما يعتبر في فعله أن يكون موجودًا عند إحداث المحدث، فهذان وجهان.

الرد على حجتهم على قدم العالم من وجوه: الأول

وأما حجتهم المذكورة على قدم العالم، فجوابها من وجوه:

أحدها: أن يُقال: دوام الحوادث إما أن يكون ممتنعًا، وإما أن يكون ممكنًا، فإن كان ممتنعًا بَطَل قولهم، وعلم أن الحوادث لها ابتداء، وإن كان ممكنًا أمكن أن تكون هذه الأفلاك حادثة مسبوقة بحوادث قبلها، كما أخبرت بذلك الرسل، فإن

---

(١) في هامش الأصل أمام هذا الموضع كتب: (بلغ).

الله تعالى أخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء(١).

وعلى التقديرين فلا يلزم قدم العالم.

واعلم أنه ليس لهم حجة صحيحة على قدم العالم أصلًا، بل غاية ما يقررون أنه لا بُد من دوام فعل الفاعل، فبتقدير أن يكون فعله دائمًا قائمًا بذاته شيئًا بعد شيء يبطل قولهم، وبتقدير أن يكون كل مفعول محدثًا، وهو مسبوق مفعول محدث، يبطل قولهم.

الثاني **الوجه الثاني**: أن يُقال: هذا بعينه يبطل قولكم بأن المؤثر إن جاز تأخر أثره عنه، أمكن حدوث العالم وتأخر الفعل عن الفاعل، وإن لم يجز تأخر أثره عنه، لزم عدم الحوادث أو قدمها أو حدوثها بلا محدث، والكل باطل. فعلم أن قولهم بمؤثر لا يتأخر عنه الأثر باطل.

الثالث **الوجه الثالث**: أن يُقال: ترجيح الفاعل لأحد طرفي الممكن على الآخر إما أن يكون ممكنًا، وإما أن لا يكون. فإن كان ممكنًا أمكن تأخر العالم، وأن القادر المختار يرجِّح حدوثه بلا مرجح. وإن قيل: إن الفاعل لا يمكنه ذلك امتنع

[٣٩/أ] كون الموجِب بالذات يرجِّح شيئًا على شيء بلا مرجح، ومعلوم أن العالم / له قَدرٌ مخصوص وصفات مخصوصة وحوادث متعاقبة كلها ممكنة، فترجيحها على غيرها من الممكنات لا يكون بمجرد وجود مطلق بسيط نسبته إلى جميع الممكنات نسبة واحدة.

الرابع **الوجه الرابع**: أن يُقال: القديم إما أن يجوز قيام الحوادث به، وإما أن لا يجوز. فإن لم يجز بطل قولهم بقدم العالم الذي قامت به الحوادث، والأفلاك

---

(١) قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧].

وفي حديث أبي هريرة مرفوعًا «. . . وكان عرشه على الماء». أخرجه البخاري: (رقم٤٦٨٤) ومسلم: (٩٩٣/٣٧).

قامت بها الحوادث. وإن جاز قيام الحوادث به، أمكن أن يقوم بالقديم الواجب بذاته حوادث لا تتناهى، ويكون منها ما هو شرط في حدوث العالم، كما قالوا: إن حركات الأفلاك شرط في حدوث الحوادث السفلية. الخامس

الوجه الخامس: أن يُقال: مبنى حجتهم على امتناع ترجيح بلا مرجح تام وامتناع التسلسل، وهم قائلون بالأمرين، فإنهم يقولون بتسلسل الحوادث، ويقولون: إن الحوادث حدثت بلا مرجح تام، وإذا قالوا: نحن رددنا على من أثبت ذاتًا معطَّلة عن الفعل فَعَلَتْ بعد أن لم تكن فاعلة، قيل لهم: هذا قول طوائف من أهل الكلام، ليس هذا القول منصوصًا عن الأنبياء، لا في التوراة ولا في الإنجيل ولا في القرآن، ولا يلزم من بطلان هذا القول قدم العالم ومخالفة ما أخبرت به الرسل. بل نقول: إن كان هذا القول ممكنًا بَطَل ردكم له، وإن كان ممتنعًا لم يلزم إلا دوام فعل الفاعل، لا أزلية هذه الأفلاك ولا أزلية شيء بعينه من الممكنات. السادس

الوجه السادس: أن يُقال: قولكم أشد استحالة من هذا القول، فإن هؤلاء نسبوا جميع الحوادث إلى الفاعل القديم الأزلي، وقالوا: إنه فعل بعد أن لم يكن فاعلًا، فأثبتوا للحوادث فاعلًا، ولم يثبتوا سببًا حادثًا. وأنتم جعلتم الحوادث تحدث بلا فاعل أصلًا؛ لأن الفاعل القديم الواجب عندكم يلزمه مفعوله الذي هو [٣٩/ب] معلوله وموجبه ومقتضاه فلا يتأخر عنه، فلا يجوز أن يحدث عنه شيء / فإذن هذه الحوادث لم تحدث عنه، فتضمن قولكم أن الحوادث لا محدث لها، وهذا أعظم فسادًا من قول من جعل لها محدثًا أحدثها من غير سبب حادث.

السابع **الوجه السابع**: أن يُقال: كل ما تذكرونه من الشُّبَه على نفي حدوث هذا العالم، يلزمكم مثله في حدوث كل حادث، مثل قولكم: إن الفاعل لا بُد له من غرض[(١)]، وقولكم: إن التأثير إن كان قديمًا لزم قدم الأثر، وأمثال ذلك وإنما وقع

---

(١) في الأصل: (عرض).

التلبيس منكم أنكم أخذتم تحتجون على قدم الأفلاك أو مواد الأفلاك بحجج ليس فيها ما يقتضي ذلك، بل إما أن تقتضي الحجة نفي الفعل والإحداث بالكلية، فيعلم فسادها بالضرورة والاتفاق، وإما أن تقتضي أن كل حادث مسبوق بحادث، وهذا لا يدل على قدم هذا العالم، بل على أن الرب لم يزل فاعلًا: إما أفعالاً تقوم بنفسه، وإما مفعولاتٍ منفصلةٌ تحدث شيئًا بعد شيء، وليس في واحد من هذين ما يقتضي صحة قولكم، بل كل منهما يناقض قولكم.

انتهاء الاستطراد في الرد على قول الفلاسفة بقدم العالم ونفي الصفات

وغايتكم أن تفسدوا قول بعض أهل الكلام أو حجتهم، لكن ليس في هذا تصحيح لقولكم ولا إبطال لما أخبَرت به الرسل صلوات الله عليهم أجمعين[1].

وهذه الأمور قد بسطناها في غير هذا الموضع، وإنما نبهنا عليها هنا لأنها أصل قول هؤلاء الذين ينكرون انفطار السموات وانشقاقها، ويقولون: إن النبوة هي من نوع قوى النفوس، وأن المعجزات هي قوى نفسانية، حتى يجعلونها هي سبب ما أحدثه الله من آيات الأنبياء، وإن كانوا مع هذا يعظمون الأنبياء ويوجبون طاعة نواميسهم، ويأمرون بقتل من يخرق النواميس، ويقولون: إنهم وضعوا للناس قانونًا من العدل به يعيش الناس في الدنيا، فهم فيما يخبرون به من صفات الأنبياء يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض، كما أخبر الله تعالى، فيؤمنون ببعض الصفات التي
[٤٠/أ] اتصف / بها الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه وببعض ما آتاهم الله من الفضائل ويكفرون ببعض.

والذي يثبتونه للأنبياء قد يحصل للرجل الصالح العالم، والمخاطبات والمكاشفات التي يثبتونها للأنبياء تحصل لكثير من عوام الصالحين، وما أثبتوه من الحق فهو حق، لكن كفرهم فيما كذَّبوا به من الحق، فنقول: ما وصفوا به الأنبياء من أن لهم خصائص في العلم والقدرة والسمع والبصر امتازوا بها حق، لكن

---

(١) هنا ينهي شيخ الإسلام الكلام على قدم العالم، ويعود بعد ذلك إلى الموضوع الأصلي.

دعواهم أن منتهى خصائصهم ما ذكروه باطل، فنحن لا ننكر أن الله تعالى يخص النبي بقوة قدسية يعلم بها ما لا يعلم غيره، ولا ننكر أيضًا ما يمثله الله له إما في اليقظة وإما في المنام من الأمور الصادقة المطابقة للحقائق، ولا ننكر أيضًا أن الله قد يجعل في النفوس قوى يحصل بها تأثير في الوجود.

والناس لهم في هذا الباب قولان: فالسلف والفقهاء والجمهور يقولون: إن الله جَعَل في الأعيان قوًى وطبائع تحصل بها الآثار، كما جعل في النار التسخين وفي الماء التبريد ونحو ذلك. وطائفة من أهل الكلام ينكرون هذا كله، ويقولون: ليس في الأعيان قوًى وطبائع تكون أسبابًا للآثار، لكن الله يخلق الأشياء عندها لا بها، ويقولون: ليس في العين قوة امتازت[1] بها عن الأنف، ولا في الخبز قوة امتاز بها عن الشراب، ولا في الماء قوة امتاز بها عن الخل، ولكن الله تعالى يخلق الشبعَ والرِّيَّ عند ذلك لا به. وهذا القول ضعيف مخالف للشرع والعقل، فإن الله تعالى قال: ﴿وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[البقرة: ١٦٤]، وقال تعالى: ﴿فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾[الأعراف: ٥٧]، وقال: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ﴾[النمل: ٦٠]، ومثل هذا كثير في الكتاب والسنة كما قد بسط في موضعه[2].

/ والمقصود هنا أن كون النفوس أو غيرها من الأعيان جعل الله فيها من القوى والطبائع ما يحصل به بعض الآثار لا ينكر لا في الشرع ولا في العقل، ولكن دعوى المدّعي أن معجزات نبيِّنا أو غيره من الأنبياء هي من هذا الباب بهتان عظيم، والقائلون بهذا رأوا أنهم يمكنهم تعليل بعض الخوارق بعلل طبيعية فعللوها، ثم جهالهم ظنوا هذا طرد[3] فطردوا، وأما حذّاقهم فيكذبون بالخوارق الخارجة عن [٤٠/ب]

---

(١) في الأصل: (قوى امتاز...).

(٢) كتب في آخر الصفحة بالأصل ما يلي: (قوبل بحسب الطاقة).

(٣) في المطبوع: (يطَّرد).

القانون الطبيعي عندهم، وذلك مثل كون بعض الناس يبقى مدة لا يأكل ولا يشرب، فإن جماعة من الناس يبقى شهرًا أو شهرين لا يأكل. فأخذ ابن سينا يقول في «إشاراته»[١]: إذا بلغك أن عارفًا مكث مدة لا يأكل ولا يشرب فاسجح بالتصديق، فإن في الطبيعة عجائب. وقرر ذلك بأن المريض إذا بقيت قواه الهاضمة مشغولة بمدافعة المرض، بقي الطعام محفوظًا مدة لا يأكل فيها ولا يشرب، فالعارف إذا اشتغلت نفسه بعرفانه اجتذبت إليها القوى الهاضمة فلا تهضم الطعام.

وهذا الذي قاله في هذا وأمثاله ليس بطائل، فإن الناس يعلمون أن النفس إذا اشتغلت بفرح عظيم أو غضب عظيم أو اهتمام بأمر عظيم، اشتغلت عن الأكل والشرب بهذا وأسبابه، فهذا ونحوه ليس من معجزات الأنبياء ولا مما يختص به الأولياء.

ولهذا كان ما يذكرونه من التأثير مقيدًا عندهم بجريانه على القانون الطبيعي المعتاد، فعندهم لا يُتصور أن يفعل المؤثر في المواد إلا ما هي قابلة له، فقد يقولون: إن الهواء لما كان قابلاً لأن ينقلب ماءً أمكن أن يؤثر المؤثر فيه حتى يصير الهواء ماءً فينزل المطر. ومعلوم أن معجزات الأنبياء خارجة عن القوانين الطبيعية، مثال ذلك انقلاب العصا ثعبانًا ثم ابتلاع الثعبان ما هنالك من العِصي والحبال، فإن هذا خارج عن قوى النفس والطبيعة؛ لأن الخشب لا يقبل أن يصير حيوانًا أصلاً، ولا يمكن في القوى الطبيعية أن عصًا / تصير حيَّة لا بقوى نفس ولا بسحر ولا غير [٤١/أ] ذلك، بل الساحر غايته أن يتصرف في الأعراض بفعلٍ ما يحدث عنه الأمراضُ والقتل ونحو ذلك مما يقدر عليه سائر الآدميين، فإن الإنسان يمكنه أن يضرب غيره حتى يمرضه أو يقتله.

فالساحر والعائن وغيرهما ممن يتصرف بقوى الأنفس يفعل في المنفصل

(١) المذكور هنا ملخص كلام ابن سينا، وانظر: «الإشارات والتنبيهات»: ص٨٥٣.

ما يفعله القادر في المتصل، فهذا من أفعال العباد المعروفة المقدورة، وأما قلب الأعيان إلى ما ليس في طبعها الانقلاب إليه كمصير الخشب حيوانًا حسَّاسًا متحركًا بالإرادة يبلع عِصيًّا وحبالاً ولا يتغير، فليس هذا من جنس مقدور البشر لا معتادًا ولا نادرًا، ولا يحصل بقوى نفسٍ أصلًا، ولهذا لما رأى سحرة فرعون ذلك علموا أنه خارج عن طريقة السحر: ﴿ فَأُلْقِيَ ٱلسَّحَرَةُ سَٰجِدِينَ ﴿٤٦﴾ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٧﴾ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ﴾[الشعراء: ٤٦ - ٤٨]، وهذه الحادثة الخارقة للعادة فيها إثبات الصانع وإثبات نبوة أنبيائه، فإن حدوث هذا الحادث على هذا الوجه في مثل ذلك المقام، يوجب علمًا ضروريًّا أنه من القادر المختار لتصديق موسى ونَصْرِهِ على السحرة، كما قال تعالى: ﴿ فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِۦ خِيفَةً مُّوسَىٰ ﴿٦٧﴾ قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٦٨﴾ وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوٓاْۖ إِنَّمَا صَنَعُواْ كَيْدُ سَٰحِرٍۖ وَلَا يُفْلِحُ ٱلسَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ ﴾[طه: ٦٧-٦٩].

وكذلك إخراج صالح الناقة من هضبةٍ من الهضاب أمر خارج عن قوى النفوس وغيرها، ولهذا كان أئمة هؤلاء المتفلسفة يكذبون بهذه المعجزات، وربما جعلوها أمثالاً، فقالوا: إنه ألقى عصا العلم فابتلعت حبال الجهل وعصيه ونحو ذلك، كما يغلب الرجل الرجل بحجته. وهذا من تأويلات القرامطة التي يعلم بالضرورة بطلانها وأنها مخالفة للمنقول بالتواتر، مخالفة لما اتفق عليه المسلمون واليهود والنصارى من نقل هذه المعجزات، واعتبر / هذا بأمثاله. [٤١/ب]

وكذلك وقوف الشمس ليوشع بن نون، وانشقاق القمر لنبينا ﷺ هو عندهم ممتنع لا يمكن لا بقوى نفسٍ ولا غير ذلك؛ لأن الفلك دائم الحركة.

ومعلوم أن هذه المعجزات لا ريب فيها، وانشقاق القمر قد أخبر الله به في القرآن[١] وتواترت به الأحاديث، كما في «الصحيحين» وغيرهما عن ابن مسعود

(١) في قوله تعالى في أول سورة القمر: ﴿اقتربت الساعة وانشق القمر﴾.

وأنس وابن عباس وغيرهم[1]، وأيضًا فكان النبي ﷺ يقرأ بهذه السورة في الأعياد والمجامع العامة، فيسمعها المؤمن والمنافق ومن في قلبه مرض.

ومن المعلوم أن ذلك لو لم يكن وقع لم يكن ذلك.

أمَّا أولاً: فلأن من مقصوده أن الناس يصدقونه ويقرون بما جاء به، لا يخبرهم دائمًا بشيء يعلمون كذبه فيه، فإن هذا ينفرهم ويوجب تكذيبهم لا تصديقهم.

وأمَّا ثانيًا: فلأن المؤمنين كانوا يسألونه عن أدنى شبهة تقع في القرآن، حتى نساؤه؛ فراجعته عائشة في قوله: «من نُوقش الحساب عُذِّب»، وذكرت قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾[الانشقاق: ٨]، حتى قال لها: «ذلك العَرْضُ»[2].

وراجعته حفصةُ في قوله: «لن يدخُلَ النارَ أحدٌ بايع تحت الشجرة»، وذكرت قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾[مريم: ٧١]، حتى أجابها بقوله: «ألم تسمعي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا﴾[مريم: ٧٢]؟»[3].

وراجعه عمر بقوله: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾[الفتح: ٢٧] عام الحديبية لما صالح المشركين على الرجوع ذلك العام، حتى قال له أبو بكر كما قال له النبي ﷺ: «أقال لك أن تدخله هذا العام»؟ قال: لا. قال: «فإنك داخله ومُطوِّفٌ به»[4].

---

(١) حديث ابن مسعود عند البخاري: (رقم٤٨٦٤)، ومسلم: (رقم٢٤٠٠)، وحديث أنس عند البخاري: (رقم٤٨٦٧) ومسلم: (رقم٢٨٠٢)، وحديث ابن عباس عند البخاري: (رقم٤٨٦٦) ومسلم: (رقم٢٨٠٣).

وفي الباب عن جبير بن مطعم، وعبد الله بن عمر، وعلي، وحذيفة ـ رضي الله عنهم ـ.

وانظر: «تفسير ابن كثير»، و«نظم المتناثر من الحديث المتواتر» للكتاني: (رقم٢٦٤).

(٢) متفق عليه من حديث عائشة. البخاري: (رقم٤٩٣٩) ومسلم: (رقم٢٨٧٦).

(٣) أخرجه مسلم: (رقم٢٤٩٦) عن أم مبشر.

(٤) هو جزء من حديث صلح الحديبية الطويل، وقد أخرجه البخاري مطولاً: (رقم٢٧٣١، ٢٧٣٢) عن المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم.

وأمثال ذلك كثيرة، فكيف يقرأ عليهم دائمًا ما فيه الخبر بانشقاق القمر ولا يورد[1] على ذلك مؤمن ولا كافر ولا منافق؟ مع أن ابن الزِّبَعْرَى[2] وغيره من المشركين تعلقوا بالقياس الفاسد / في قوله: ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ ﴾[الأنبياء: ٩٨]، فقاس المسيح على الأصنام بكونه معبودًا وهذا معبود[3]، وهذا من جهله بالقياس فإن الفرق ثابت بأن هؤلاء [٤٢/أ]

---

(١) كذا بالأصل وهو صحيح على حذف المفعول وتقديره «استشكالاً»، وفي المطبوع: (يردُّ). والمقصود أن الصحابة وغيرهم راجعوا النبي ﷺ في كثير من المسائل، فكيف لم يراجعه أحد منهم في أمر انشقاق القمر؟ فدل ذلك على وقوعه.

(٢) هو عبد الله بن الزِّبَعرَىٰ بن قيس بن عدي بن سعد بن سهم، كان شاعرًا يهجو أصحاب رسول الله ﷺ، ويحرض المشركين على المسلمين في شعره، ويهاجي حسان بن ثابت وغيره من شعراء المسلمين، ويسير مع قريش حيث سارت لحرب رسول الله ﷺ، شرح الله صدره للإسلام في عام الفتح.
انظر ترجمته: «طبقات ابن سعد»: (١/ ٣٩١ ـ الطبقة الرابعة من الصحابة ممن أسلم عند الفتح)، «الإصابة»: (٢/ ٣٠٠)، «الاستيعاب»: (٢/ ٣٠٠)، و«الأعلام»: (٤/ ٢١٨).

(٣) حسن. أخرجه أحمد في «مسنده»: (١/ ٣١٧ ـ ٣١٨، رقم٢٩١٨)، والطحاوي في «مشكل الآثار»: (رقم٩٨٦، ٩٨٧)، والطبراني في «الكبير»: (رقم١٢٧٣٩، ١٢٧٤٠)، والواحدي في «أسباب النزول»: (رقم ٦٣٨، ٧٨٣)، وغيرهم، كلهم من طريق عاصم بن بهدلة عن أبي رزين عن أبي يحيى عن ابن عباس قال: آية في كتاب الله لا يسألني الناس عنها، ولا أدري! أعرفوها فلا يسألوني عنها؟ أم جهلوها فلا يسألوني عنها؟ قيل: وما هي؟ قال: آيةٌ لما نزلت: ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ ﴾ [الأنبياء: ٩٨] شق ذلك على أهل مكة، وقالوا: شتم محمد آلهتنا، فقام ابن الزبعرىٰ فقال: ما شأنكم؟ قالوا: شتم محمد آلهتنا، قال: وما قال؟ قالوا: قال: . . قال: ادعوه لي، فدُعي محمد ﷺ، فقال ابن الزبعرىٰ: يا محمد، هذا شيء لآلهتنا خاصة أم لكل من عُبد من دون الله؟ قال: «بل لكل من عُبد من دون الله عز وجل»، قال: فقال: خصمناه ورب هذه البنية، يا محمد ألست تزعم أن عيسى عبدٌ صالح، وعزيرًا عبدٌ صالح، والملائكة عبادٌ صالحون؟ قال: «بلى»، قال: فهذه النصارى يعبدون عيسى، وهذه اليهود تعبد عزيرًا، وهذه بنو مليح تعبد الملائكة، قال: فضج أهل مكة، فنزلت: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ ﴾ عيسى وعزير والملائكة ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴾ [الأنبياء: ١٠١]، قال: ونزلت ﴿ ۞ وَلَمَّا ضُرِبَ ٱبْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ ﴾ [الزخرف: ٥٧].
وإسناده حسن لولا حال أبي يحيى مصدع ففيه مقال وهو من رجال مسلم، لكن للحديث طرق أخرى عن ابن عباس بنحوه مطولاً ومختصرًا يثبت بها الحديث. وانظر «مشكل الآثار» للطحاوي: (رقم٩٨٥، =

أحيانًا ناطقون، وهم صالحون يتألمون بالنار فلا يعذبون لأجل كفر غيرهم، بخلاف الحجارة التي تلقى في النار إهانة لها ولمن عبدها.

قال الله تعالى: { ۞ وَلَمَّا ضُرِبَ ٱبْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ ﴿٥٧﴾ وَقَالُوٓا۟ ءَأَٰلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ ۚ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًۢا ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ }[الزخرف: ٥٧ ـ ٥٨]، فلو لم يكن انشقاق القمر معلومًا معروفًا عندهم لعظم في إنكاره القيل والقال وكثرة الاعتراض وكثرة السؤال، وصار في ذلك من المراء والجدال ما لا يخفى على أدنى الرجال.

وكذلك القرآن، فإن القرآن فيه من الأخبار عن الأمم الماضية كقصة آدم وإبليس ونوح وقومه ومخاطبته لهم، وقصة عاد وثمود وفرعون وما جرى من الأمم وقومهم من المخاطبات في الأمور الجزئية مما لا يمكن أن تُعلم بالحدس وقوى النفس التي تنال بواسطة العلم بالحد الأوسط. وكذلك الخبر عن الأمور المستقبلة المفصَّلة، فإن هذه كلها لا يمكن في الجِبِلَّةِ أن تُعلم إلا بمخبرٍ يخبر بها الإنسان،

= ٩٨٨)، و«تفسير الطبري»: (١٧/ ٩٧)، و«الدر المنثور»: (٤/ ٣٣٨، ٣٣٩)، و«تفسير البغوي»: (٥/ ٣٥٦، ٣٥٧)، و«مجمع الزوائد»: (٧/ ٦٨، ٦٩)، و«تخريج أحاديث الكشاف» للزيلعي: (رقم٨٠٥)، و«الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشاف» للحافظ ابن حجر: (رقم٨٦٧)، و«سيرة ابن هشام»: (١/ ٣٥٨ ـ ٣٦٠)، و«الفتح السماوي بتخريج أحاديث البيضاوي»: (رقم٧١٦)، و«فتح القدير» للشوكاني: (٣/ ٤٣٠)، و«تفسير ابن كثير»: (٣/ ١٩٩، ٢٠٠)، وغيرها.

وقال الحافظ ابن كثير: «وهذا الذي قاله ابن الزِّبعرىٰ خطأ كبير؛ لأن الآية إنما نزلت خطابًا لأهل مكة في عبادتهم الأصنام التي هي جماد لا تعقل ليكون ذلك تقريعًا وتوبيخًا لعابديها، ولهذا قال: { إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ } فكيف يورد على هذا المسيح والعزير ونحوهما ممن له عمل صالح ولم يرض بعبادة من عبده. وعول ابن جرير في تفسيره في الجواب على أن (ما) لما لا يعقل عند العرب.

وقد أسلم عبد الله بن الزِّبَعْرَىٰ بعد ذلك، وكان من الشعراء المشهورين، وقد كان يهاجي المسلمين أولاً ثم قال معتذرًا:

يا رسول المـــليك إن لســـاني   راتق ما فتقت إذ أنا بـــور
إذ أجاري الشيطان في سنن الغي   ومن مال ميله مثـــبور

وأما علمه بها بدون الخبر فممتنع من قوى النفس. ولهذا يقول سبحانه وتعالى: ﴿ وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا﴾[القصص: ٤٦]، ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلْغَرْبِيِّ﴾[القصص: ٤٤]، ﴿وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوٓاْ أَمْرَهُمْ﴾[يوسف: ١٠٢]، ﴿ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾[آل عمران: ٤٤].

وفي الجملة فهؤلاء يدَّعون ما ذكره ابن سينا في «إشاراته» من أن خوارق العادات في العالم ثلاثة أنواع؛ لأنها إما أن تكون بأسباب فلكية كتمزيج القوى الفعَّالة السماوية بالقوى المنفعلة الأرضية وهذا هو الطِّلَسْمَات[١] / وإما أن تكون [٤٢/ب] بأسباب طبيعية سفلية كخواص الأجسام وهي النيرنجيات، وإما أن تكون بأسباب نفسانية، ويزعمون أن المعجزات التي للأنبياء والكرامات التي للأولياء وأنواعًا من السحر والكهانة هو من هذا الباب[٢]، ويقولون الفرق بين النبي والساحر أن النبي نفسه زكية تأمر بالخير والساحر نفسه خبيثة تأمر بالشر، فهما يفترقان عندهم فيما يأمر به كل منهما لا في نفس الأسباب الخارقة.

وقد قدمنا أن من أهل الكلام والنظر من ينكر أن تكون في شيء من الأنفس وغيرها من الأجسام: الحيوان وغير الحيوان قوًى أو طبائع أو أن يكون لها تأثير، بل يجعلون ذلك كله من باب المقارنة العادية المحضة، وهذا قول جمهور الأشعرية ومن يوافقهم من أهل الظاهر وأهل القياس من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم، وهؤلاء قد يغلون حتى يقولوا: إن قدرة الحيوان لا تأثير لها في أفعاله الاختيارية لا للإنسان ولا لغير الإنسان، وينكرون أيضًا أن يكون الله يفعل شيئًا لشيء، فينكرون الأسباب والحكم في خلقه وأمره. وكثير منهم ينكر القياس، ومن أقر منهم لم يجعل علل الشرع إلا مجرد علامات، وأكثرهم يتناقضون في هذا

---

(١) كتب في آخر الصفحة: (بلغ)، ومعنى الطلسمات سبق بيانه ص١٠١.

(٢) انظر: «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا: (٤/ ٩٠٠ـ٩٠١).

الأصل فإذا تكلموا في تفاصيل الفقه والطب وحكمة الله وبيان رحمة الله تكلموا بموجب فطرتهم وإيمانهم على طريقة الجمهور الذين يثبتون ما لله في خلقه وأمره من الأسباب المتقدمة على الحوادث والحكم المتأخرة عن الحوادث، وإذا ناظروا الفلاسفة والمعتزلة في أصول الدين في مسائل القدر والتعديل والتجوير وتعليل أفعال الله تعالى وأسباب الحوادث تكلموا على هذه الطريقة التي هي في الأصل
[٤٣/أ] طريقة المجبرة كجهم بن صفوان وأمثاله ويجعلون / نفس المشيئة مقتضية لترجيح أحد المثلين على الآخر بلا سبب يقتضي الترجيح غير الإرادة، وادَّعَوا أنها كما أنها تقتضي جنس التخصيص فإنها تقتضي التخصيص المعيَّن، إذ التخصيص ببعض الحوادث دون بعض لا يقع بنفس العلم ولا بنفس القدرة، فلا بُد له من مخصِّص وذلك هو الإرادة. لكن المعقول من ذلك أن جنس الإرادة يخصص جنس المحدثات وأما كون هذا المعيَّن مراد دون هذا فلا تقتضيه نفس جنس الإرادة، إلا أن كون المراد مختصًّا بسببٍ يقتضي أن يُراد دون غيره، وأن يكون من المريد سبب يوجب أن يريد ذاك دون غيره، فادَّعى[١] هؤلاء أن نفس الإرادة تخصص مثلاً[٢] عن مثل من غير سبب معين، وذاك لا في المريد ولا في المراد، مع أن نسبتها إلى جميع المرادات نسبةٌ واحدة.

وقال جمهور العقلاء: هذا مما يُعلم فساده بالضرورة، فإن الإرادة إذا استوت نسبتها إلى جميع المرادات وأوقاتها وصفاتها وأشكالها؛ كان ترجيح الإرادة لمثلٍ على مثل ترجيحًا من غير مرجِّح، فإن جاز هذا جاز أن يُقال: الفاعل القادر يخصص مثلاً على مثل بلا إرادة، وحينئذ فلا إرادة كما تقوله معتزلة البغداديين[٣]،

---

(١) في الأصل: (فادعوا).

(٢) في الأصل: (مثل).

(٣) فإن معتزلة البصرة يقولون إنه مريد حقيقة، بينما ينكر البغداديون ذلك، وهذا صحيح بالنسبة لبعضهم؛ إذ إن أصحاب بشر بن المعتمر (وهم بغداديون) يقولون ـ كما يذكر الأشعري في «مقالات الإسلاميين»: =

وإن جاز هذا لزم ترجيح أحد المثالَيْن على الآخر بلا مرجِّح أصلًا، فإذا كان نسبة الوجود والعدم إلى حقيقة الممكن نسبة واحدة جاز ترجيح أحدهما على الآخر بلا مرجح، فيلزم جواز وجود الممكنات والمحدثات بلا مبدع فاعل.

فقال هؤلاء: نحن نفرِّق بين ترجيح القادر لأحد مقدورَيْه على الآخر بلا مرجِّح وبين ترجيح الموجب بلا مرجِّح، وهذا الفرق هو أصل قول المعتزلة وقول الأشعرية ومن وافقهم من الفقهاء أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم من حيث يجعلون الموجب للترجيح إرادة نسبتها إلى المثلين سواء، ولكن هؤلاء يجعلون المرجِّح / [٤٣/ب] هو إرادة القادر المختار وأولئك يجعلون المرجِّح هو نفس القادر المختار.

ثم البصريون منهم يقولون: يُحدث بنفسه الإرادة لا في محل، والبغداديون منهم يقولون بنفي هذه الإرادة، ويقولون: لا تزيد الإرادة على فعل المفعول والأمر بالمأمورات(١).

= (١/ ٢٦٦) ـ يزعمون أن إرادة الله على ضربين: (إرادة وُصِفَ بها الله في ذاته، وإرادة وُصف بها وهي فعلٌ من أفعاله، وأن إرادته التي وصف بها في ذاته غير لاحقة بمعاصي العباد).

وانظر ـ عن رأي البغداديين من المعتزلة في الإرادة ـ «الفرق بين الفرق»: ص١٥٦ فما بعدها، «الملل والنحل»: (١/ ٥٦، ٥٧، ٥٩، ٦٦، ٦٧)، وعن الخياطية والكعبية وهم ينكرون الإرادة، و«مقالات الإسلاميين»: (٢/ ١٠٠)، ورسالة في تحقيق مسألة علم الله «جامع الرسائل والمسائل»: (١/ ١٧٩، ١٨٢).

(١) قال البغدادي في «الفرق بين الفرق»: ص١٨١ ـ ١٨٢ عن الكعبي في خلافه للمعتزلة: (إن البصريين منهم ـ يريد المعتزلة ـ مع أصحابنا ـ يريد الأشاعرة ـ في أن الله عز وجل مريد على الحقيقة، غير أن أصحابنا قالوا: إنه لم يزل مريدًا بإرادة أزلية، وزعم البصريون من المعتزلة أنه يريد بإرادة حادثة لا في محل. وخرج الكعبي ـ وهو بغدادي ـ والنظام ـ وهو بصري ـ وأتباعهما عن هذين القولين وزعموا أنه ليست لله إرادة على الحقيقة، وزعموا أنه إذا قيل: إن الله أراد شيئًا من فعله فمعناه أنه فعله، وإذا قيل: أنه أراد من عنده فعلًا فمعناه أنه أمر به، وقالوا: إن وصفه بالإرادة في الوجهين جميعًا مجاز، كما أن وصف الجدار بالإرادة في قول الله تعالى: {جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا} [الكهف: ٧٧] مجاز، وقد أكفرهم البصريون مع أصحابنا في نفيهم إرادة الله عز وجل).

وقال الشهرستاني في «الملل والنحل»: (١/ ٤٥) عن أبي الهذيل العلاف: (إنه أثبت إرادات لا محل لها=

وأهل الكتاب من اليهود و[1] السامرة وغيرهم الموافقون للمعتزلة هم على هذين القولين.

وأبو عبد الله بن الخطيب ونحوه متناقضون في هذا الباب، فإذا ناظروا المعتزلة في مسائل القدر والجبر سلكوا مسلك من يقول: إن الممكن لا يرجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح تام مستلزم لأمرٍ، لا فرق في ذلك بين القادر والموجب. فإذا ناظروا الفلاسفة في مسألة حدوث العالم، وطالبهم الدَّهرية بسبب حدوث العالم سلكوا مسلك المعتزلة فقالوا: القادر المختار يرجح أحد طرفي المقدور على الآخر بلا مرجح، أو قالوا: الإرادة القديمة هي المرجح، كما يقول ذلك الأشعرية والكرَّامية ومن وافقهم من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية.

وهذا المقام هو من الأصول العظام التي اضطربت فيها رؤوس أهل النظر والفلسفة والكلام، ومن سلك الطرق النبوية السلفية[2] علم أن العقل الصريح مطابق للنقل الصحيح، وقال بموجب العقل في هذا وفي هذا، وأثبت ما أثبتته الرسل من خلق السموات والأرض في ستة أيام، وأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، ولم يجعل شيئًا سوى الله قديمًا معه، بل كل ما سواه محدث كائن بعد أن لم يكن، مع قوله إن ترجيح أحد المتماثلين على الآخر لا يكون إلا بمرجِّح،

= يكون الباري تعالى مريدًا بها، وهو أول من أحدث هذه المقالة وتابعه عليها المتأخرون).

وقال الشهرستاني عن الجبائي وابنه أبي هاشم وهما من معتزلة البصرة (١/ ٦٧): (أنهما أثبتا إرادات لا في محل يكون الباري تعالى بها موصوفًا مريدًا، وتعظيمًا لا في محل إذا أراد أن يعظم ذاته، وفناء لا في محل إذا أراد أن يفني العالم).

وانظر: مقالات الإسلاميين في «الإرادات»، «نهاية الأقدام» للشهرستاني: ص٢٣٨ ـ ٢٦٧، «المعتزلة» لزهدي جار الله: ص٧١ـ ٧٢، و«نشأة الفكر» للنشار: (١/ ٥٢٦ ـ ٥٢٩)، و«النظام» لأبي ريده: ص٨٢ ـ٨٦، و«نظرية التكليف» لعبد الكريم عثمان: ص٢٢٣ ـ ٢٢٧.

(١) كذا بالأصل، وفي المطبوع: (من اليهود: السامرة).

(٢) كذا بالأصل استظهرناها، وفي المطبوع: (السامية).

ولا فرق في ذلك بين مرجح ومرجح، ومع قوله إن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، ومع إثباته حدوث كل ما سوى الله بالبرهان العقلي الصريح / الذي لا يحتاج [٤٤/أ] معه إلى تعجيز الله في الأزل عن الفعل، وإلى أن يقول إنه إن[١] لم يكن الفعل ممكنًا ثم صار ممكنًا من غير حدوث شيء ومن غير أن يحتاج إلى أن يجعل الحوادث تحدث بلا سبب أصلاً، ومع إبطاله أن يكون صانع العالم موجبًا بذاته وعلة أزلية مستلزمة لمعلولها، ومع قوله إن كل ما لا يسبق الحوادث من الممكنات فإنه لا يكون إلا حادثًا [لا][٢] لامتناع دوام الحوادث، بل لامتناع صدور المحدثات، وما لا يتقدم عن موجب بالذات، وإذا بطل الموجب بالذات لزم حدوث كل ممكن، فإن قدم شيءٍ من الممكنات لا يكون إلا إذا كان له موجب تام أزلي، وإذا امتنع شرط القدم لشيءٍ من الممكنات امتنع قدم شيء من الممكنات، وهذا مبسوط في موضعه.

ولكن المقصود هنا أن كثيرًا من أهل النظر والكلام كالأشعري وغيره أنكروا الأسباب والطبائع والقوى الموجودة في خلق الله وأمره، وأنكروا حِكَمَ الله المقصودة بذلك، وقالوا في لامات كي المذكورة في القرآن كقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[الذاريات: ٥٦]، وقوله: ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[هود: ١١٩]، وقوله: ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[البقرة: ١٨٧]، وأمثال ذلك هي «لام العاقبة» ليست «لام التعليل»؛ إذ كان يمتنع عندهم أن يفعل الله شيئًا لأجل شيء، أو يأمر بشيء لأجل شيء.

فهؤلاء لا يثبتون في الأفلاك العلوية ولا الأجسام السفلية ولا النفوس قوًى تكون سببًا لحدوث شيء، وإذا أنكروا تأثير القدرة التي للحيوان فهم لما سواها أشد إنكارًا. وهؤلاء إذا أرادوا أن يجيبوا الفلاسفة عما ادَّعوه من أسباب المعجزات وغيرها من الخوارق قالوا: نحن نقول إن المؤثر في الحوادث هو قدرة الله فقط

---

(١) كتب فوقها بالأصل: (ص).

(٢) من هامش الأصل وكتب بجوارها: (صح)، وفي المطبوع: (بها).

[٤٤/ب] ولا أثر لشيء من ذلك؛ / ولهذا قال الأشعري: إن أخص وصف الرب هو القدرة على الاختراع[(١)].

والكلام بين هؤلاء وبين منازعيهم في مقامين، أحدهما: أنهم لا يسلِّمون حصول الخوارق مقارنة لما تذكره الفلاسفة من الأسباب. الثاني: أنهم إذا سَلَّموا ذلك جعلوا ذلك كسائر الأمور التي عُلم اقترانها في العادة، فإن العادة جاريةٌ بأن الإنسان يأكل فيشبع، ويشرب فيروى، ويضرب بالسيف فيقطع، فإذا كانوا يقولون: إن مجرد القدرة القديمة هي المحدثة للشبع والري والقطع وغير ذلك عند هذه الأمور المقارنة لها لا بها، وأنه ليس هنا قوة ولا طبيعة ولا فعل له تأثير في هذه الحوادث بوجه من الوجوه، كان قولهم لذلك[(٢)] في المعجزات أقوى وأظهر.

وأبو حامد الغزالي في كتاب «تهافت الفلاسفة» جعل هذه المسألة من الأصول التي نازع فيها الفلاسفة[(٣)]، ولهذا اشتد نكير ابن رشد عليه في «تهافت التهافت» وجعل هذا من المواضع التي[(٤)] استطال بها على أبي حامد، وانتهز بها الفرصة في الرد عليه والانتصار للفلاسفة[(٥)].

---

(١) نقله عنه الشهرستاني في «الملل والنحل»: (١/ ٨٦) فقال: (قال أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري: إذا كان الخالق على الحقيقة هو الباري تعالى لا يشاركه في الخلق غيره؛ فأخصُّ وصفه تعالى هو القدرة على الاختراع).

(٢) في الأصل: (لذلك قولهم)، وكتب عليها: (م م).

(٣) يقول الإمام أبو حامد الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة»: ص٢٣٧، ٢٣٨: (الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببًا وبين ما يعتقد مسببًا ليس ضروريًا عندنا، بل كل شيئين؛ ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمنًا لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمنًا لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، مثل الري والشبع، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار . . . بل نقول: فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه وجعله حراقًا أو رمادًا هو الله تعالى، أما بوساطة الملائكة أو بغير واسطة، فأما النار وهي جماد فلا فعل لها).

(٤) في الأصل: (الذي).

(٥) انظر: «تهافت الفلاسفة»: (٢/ ٧٨١_٧٨٨).

وأما المعتزلة ونحوهم من القدرية، فيفرِّقون بين تأثير الحيِّ القادر وتأثير غيره ويقرُّون بإثبات التأثير للقادر، سواء كان خالقًا أو مخلوقًا، ولا يثبتون لغير ذلك تأثيرًا، ويزيدون على ذلك حتى يجعلون ما تولَّد عن فعل الإنسان من فعله، ولا يجعلون لبقية الأسباب التي شاركته تأثيرًا، فإن أفعال الإنسان وغيره من الحيوان على نوعين، أحدهما: المباشر، والثاني: المتولد. فالمباشر ما كان في محل القدرة كالقيام والقعود والأكل والشرب، وأما المتولد فهو ما خرج عن محل القدرة، كخروج السهم من القوس، / وقطع السكين للعنق، والألم الحاصل من [٤٥/أ] الضرب ونحو ذلك[١].

فهؤلاء المعتزلة يقولون: هذه المتولدات فعل العبد كالأفعال المباشرة، وأولئك المبالغون في مناقضتهم في مسائل القدر من الأشعرية وغيرهم يقولون: بل هذه الحوادث فعل الله تعالى، ليس للعبد منها فعل أصلاً، وهم وإن كانوا لا يثبتون لقدرة العبد أثرًا في حصول المقدور فإنهم يفرقون[٢] بين ما كان في محل القدرة فيجعلونه مقدورًا للعبد، وما كان خارجًا عن محل القدرة فلا يجعلونه مقدورًا للعبد[٣]، وأكثر من نازعهم يقول: إن هذا كلام لا يُعقل، فإنه إذا لم يثبت للقدرة أثر لم يكن الفرق بين ما كان في محل القدرة وبين ما كان في غير محل القدرة إلا فرقًا في محل الحادث من غير أن يكون للقدرة في ذلك تأثير، وتسمية هذا

---

(١) راجع بسط رأي المعتزلة في التولد في «مقالات الإسلاميين»: (٢/ ٩٢)، و«الملل والنحل» للشهرستاني: (١/ ٥٦)، و«أصول الدين» لابن طاهر البغدادي: ص١٣٧، و«الفرق بين الفرق»: (١١٥، ١٣٠، ١٣٢، ١٥٣)، «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار: ص٣٨٧، و«المعتزلة» لزهدي جار الله: ص٩٣ ـ ٩٥، و«فلسفة المعتزلة» لنادر: (١/ ٢١٠ ـ ٢١٧)، و«نظرية التكليف» لعبد الكريم عثمان: ص٤٢٠ ـ ٤٣٣، و«نشأة الفكر» للنشار: (١/ ٥٤٣ ـ ٥٤٧)، و«النظام» لأبي ريده: ص١٠٩، و«أبو الهذيل العلاف» للغرابي: ص٩١ ـ ٩٧، وفي «علم الكلام» لصبحي: ص١٢٠.

(٢) في الأصل: (فيفرقون).

(٣) انظر: «أصول الدين» لابن طاهر: ص١٣٨، ١٣٩، و«الإرشاد» للجويني: ص٢٣٠ ـ ٢٣٤.

مقدورًا دون هذا تحكم محض وتفريق بين المتماثلين.

ولهذا قال بعض الناس: عجائب الكلام التي لا حقيقة لها ثلاثة: طفرة النظَّام[1] وأحوال أبي هاشم[2] وكسب الأشعري[3]. وإذا قيل لهؤلاء: الكسب الذي أثبتموه لا تُعقل حقيقته، فإذا قالوا: الكسب ما وُجد في محل القدرة المحدثة مقارنًا لها من غير أن يكون للقدرة تأثير فيه، قيل لهم: فلا فرق بين هذا الكسب وبين سائر ما يحدث في غير محلها وغير مقارن لها، إذ اشتراك الشيئين في زمانهما ومحلهما لا يوجب كون أحدهما [له][4] قدرة على الآخر كاشتراك العرضين الحادثين في محل واحد في زمان واحد، بل قد يقال ليس جعل الكسب قدرة والقدرة كسبًا بأولى من العكس إذا لم يكن إلا مجرد المقارنة في الزمان والمحل، ولهذا قال أهل السنة وأهل الإثبات من سائر الطوائف: إن العبد فاعل لفعله حقيقةً، بخلاف جمهور الأشعرية / ومن وافقهم فإنهم يقولون: إنه فاعلٌ مجازًا مكتسب حقيقة، ويقولون: إن فعل العبد فعل الله لا للعبد لأنهم مع سائر أهل السنة المثبتين [٤٥/ب]

---

(١) طفرة النظَّام: هي دعواه أن الجسم قد يكون في مكان ثم يصير منه إلى المكان الثالث أو العاشر منه من غير مرور بالأمكنة المتوسطة بينه وبين العاشر؛ ومن غير أن يكون معدومًا في الأول ومعادًا في العاشر.
«الفرق بين الفرق»: ص١٤٠.
وانظر أيضًا: «الملل والنحل» للشهرستاني: (١/ ٤٩)، و«إبراهيم بن سيار النظام» لأبي ريده: ص١٢٩ ـ ١٣١.

(٢) انظر: التعليق المتقدم ص١٣٠.

(٣) على أصل أبي الحسن لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث؛ لأن جهة الحدوث قضية واحدة تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض، فلو أثرت في قضية الحدث لأثرت في حدوث كل محدث، حتى يصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح، ويصلح لإحداث الجواهر والأجسام، فيؤدي إلى تجويز وقوع السماء والأرض بالقدرة الحادثة، غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ومعها الفعل الحاصل إذا أراده وتجرد له، ويسمى هذا الفعل كسبًا، فيكون خلقًا من الله تعالى إبداعًا وإحداثًا وكسبًا من العبد (مجعولاً) تحت قدرته.
«الملل والنحل» للشهرستاني: (١/ ٨٤). وانظر أيضًا: «اللمع» للأشعري: ص٩٣ فما بعدها.

(٤) (له): زيادة يقتضيها الكلام.

للقدر يقولون: إن الله تعالى خالق أفعال العباد، وهم يقولون: إن فعل الله هو مفعوله، والخلق هو المخلوق.

وقد وافقهم على ذلك طائفة من أصحاب مالك والشافعي وأحمد، وهو أول قولي القاضي أبي يعلى، ثم رجع عن ذلك ووافق الجمهور من أصحاب مالك والشافعي وأحمد في أن الخلق غير المخلوق، وهو قول الحنفية وأهل الحديث وجمهور الصوفية وجمهور أهل الكلام.

فلما كان هؤلاء يقولون إن فعل الله هو مفعوله والخلق هو المخلوق، ويقولون: إن فعل العبد مخلوق لله لزمهم أن يقولوا إن فعل العبد فعل لله، وإذا كان فعله فعلاً لله لم يكن فعلاً له؛ لأن الفعل الواحد لا يكون فعلاً لفاعلين.

ولهذا قامت الشناعة عليهم من جماهير الناس المثبتين للقدر والنافين له، وأرادت القدرية من المعتزلة والشيعة وغيرهم بهذه الزلة من هؤلاء أن يتوسلوا بذلك إلى إبطال قول أهل السنة في القدر، وأن الله لم يخلق أفعال العباد؛ لأن جمهور المعتزلة يقولون أيضًا: إن الخلق هو المخلوق، فإذا كان العبد فاعلاً لفعله امتنع أن يكون مخلوقًا لله، إذ المخلوق هو الخلق، والمفعول هو الفعل عندهم، كما هو كذلك عند الأشعرية.

فلما اتفق هذان الفريقان على أن الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول، تباينوا في مسألة أفعال العباد تباينًا صاروا فيه على طرفي نقيض، هؤلاء يقولون: ثبت أن العبد فاعل لفعله، فلا يكون فعله فعلاً لله، فلا يكون خلقًا لله، فلا يكون مخلوقًا لله؛ وهؤلاء يقولون: ثبت أن الله خالق كل شيء من أفعال العباد وغيرها، فلا يكون في الوجود ما هو فعل ولا مفعول لغير الله، إذ الفعل هو المفعول، فلا تكون / حركات العباد فعلاً لهم بل لله تعالى. [٤٦/أ]

وأما جمهور الخلق من أهل السنة وغيرهم فيقولون: إن الخلق غير المخلوق، وفعل الله القائم به ليس هو مفعوله المنفصل عنه، ويقولون: أفعال العباد مخلوقة لله

مفعولة له، لا أنها نفس خلقه ونفس فعله، وهي نفس فعل العبد، فهي فعل العبد حقيقة لا مجازًا.

وأما كون العبد له مفعول متولدٌ عنه غير فعله، فهذه مسألة التولد، وعلى ذلك يُبنى الكلام في أصوات العباد وكلامهم، فإن الأصوات متولدة عن حركات العبد الاختيارية، فمن قال: إن المتولد ليس من فعل العبد ولا كسبه، يقول: إن أصوات العباد ليست مقدورة لهم ولا مفعولة ولا كسبًا، كما يقول ذلك الأشعرية ومن وافقهم من أصحاب أحمد وغيرهم كالقاضي أبي يعلى وأبي الحسن بن الزاغوني(١) وغيرهما.

ثم تولد من هذا بحث آخر فيمن قال: إن الأصوات المسموعة من القارئ، أو بعض الأصوات المسموعة من القارئ، هي أصوات الله، فإنه بنى ذلك على هذا الأصل فقال: الأصوات ليست من مقدور العباد ولا من أفعالهم وكسبهم، بل هي مضافة إلى الله، فتضاف إليه بحسب ما يوجب الإضافة، فإن كانت بكلامهم أضيفت إليه إضافة خلق، وإن كانت لكلام الله أضيفت إليه إضافة وصف، وكانت ظاهرة في المحدث لا حالَّة فيه، ولكن ظهورها قارن حركة العبد.

وهذا الكلام وإن كان قد قاله طائفة من هؤلاء فهو معلوم الفساد بالضرورة والحِسّ واتفاق جماهير العقلاء، وهو قول فاسد مبني على أصل فاسد، وإنما هو من باب الإلزام لمن وافقهم من الأشعرية على أن الأصوات المسموعة ليست مقدورة للعباد، وكثير من الأشعرية متناقضون في هذا الباب، ففي بحثهم مع

---

(١) هو الإمام العلامة شيخ الحنابلة، ذو الفنون، أبو الحسن علي بن عبيد الله بن نصر بن عبيد الله بن سهل الزاغوني، صاحب التصانيف، ولد سنة ٤٥٥، سمع الحديث وأسمعه، وكان من بحور العلم، كثير التصانيف، يرجع إلى دين وتقوى وزهد وعبادة. مات سنة ٥٢٧.

انظر: «المنتظم»: (١٠/ ٣٢)، و«النبلاء»: (١٩/ ٦٠٥)، و«الذيل على طبقات الحنابلة»: (١/ ١٨٠ ـ ١٨٤)، و«شذرات الذهب»: (٤/ ٨٠ ـ ٨١)، و«اللباب» لابن الأثير: (١/ ٤٨٩)، و«الأعلام»: (٥/ ١٢٤).

المعتزلة يجعلون أصوات العباد غير مقدورة لهم / ولا مفعولة لهم، وفي بحثهم في مسألة القرآن يجعلونها مقدورة للعباد مفعولة لهم. والكلام على هذا مبسوط في موضع آخر. [٤٦/ب]

والمقصود هنا أن جمهور المسلمين يقولون بالحق الذي دل عليه المنقول والمعقول فيقولون: إن أفعال العباد مخلوقةٌ لله مفعولةٌ له، وهي فعل للعباد حقيقةً لا مجازًا، وهم يثبتون ما لله في خلقه وأمره من الأسباب والحكم وما جعله الله في الأجسام من القوى والطبائع في الحيوان وفي الجماد، لكنهم مع إثباتهم للأسباب والحكم لا يقولون بقول الطبائعية من الفلاسفة وغيرهم، بل يقولون: إن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، وأنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه لا حول ولا قوة إلا به. ويعلمون أن الأسباب هي مخلوقة لله بمشيئته وقدرته، ولا تزال مفتقرة إلى الله، لا يقولون إنها معلولة له أو متولِّدة عنه كما يقوله الفلاسفة، ولا أنها مستغنية عنه بعد الإحداث كما يقوله من يقوله من أهل الكلام، بل كل ما سوى الله تعالى دائم الفقر والاحتياج إليه، لا يحدث ولا يبقى إلا بمشيئته القديمة، فما كان بالأسباب فالله خالقه وخالق سببه جميعًا، ويقولون مع هذا إن الأسباب التي خلقها ليس فيها ما يستقلُّ بالتأثير في شيء من الأشياء، بل لا بُدَّ له من أسباب أخر تعاونه وتشاركه، وهو مع ذلك له معارضات وموانع تعارضه وتدافعه، كما في الشعاع الحادث عن الشمس، والاحتراق الحادث عن النار، ونحو ذلك، فإنه لا بُدَّ مع الشمس من محلٍّ قابل لانعكاس الشعاع عليه، وهو مع ذلك يمتنع بحصول الحائل كالسحاب والسقف وغير ذلك من الموانع، وبكلِّ حائلٍ.

/ فقول متكلمة الملل من المعتزلة والشيعة والكرَّامية والأشعرية ونحوهم أقرب إلى القبول[١] من أقوال الفلاسفة والطبائعية والمنجمين ونحوهم، فإن هؤلاء [٤٧/أ]

---

(١) لم تظهر كل الحروف في نسخة الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

يشهدون بعض الأسباب، كما يشهدون الطبائع والقوى التي خلقها الله في الأجسام، وكما يشهدون ما للشمس والقمر وغيرهما في هذا العالم من الآثار، لكنهم مع ذلك يضيفون الحوادث إلى سببٍ من أسبابه، كإضافة الحوادث من الأجسام وغيرها إلى الطبيعة، والطبيعة عرض قائم بجسم، فمن جعل المحدِث للإنسان في بطن أمه وما فيه من الأعضاء المختلفة وقواها ومنافعها هو الطبيعة، كان قوله أظهرَ فسادًا من تلك الأقوال التي فيها إضافة الحوادث إلى مجرد مشيئة القديم من غير إثبات سببٍ ولا حكمةٍ، أو إضافة الحوادث إلى قدرة القادر المختار، سواء كان قديمًا أو حادثًا، فإن كُلًّا من القولين خير من إضافة ذلك إلى طبيعةٍ هي عرض بجسم من الأجسام، ليس له إرادة ولا مشيئة، مع أن الجنين المخلوق في الرحم أكمل من الرحم وقواها، ثم فلاسفة هؤلاء إذا قالوا: إن هذه الحوادث تحدث بسبب حركات الأفلاك، وأن ذلك يعدها لقبول الفيض عليها من العقل الفعَّال، كانوا محتاجين في جميع ما يقولونه إلى إقامة الدليل على أنه سبب، وما يذكرونه من إثبات العقل الفعَّال كلام باطل، كما قد بسط في غير هذا الموضع.

وإنما يقوم الدليل على أن الحوادث تصدر عن حركات حيٍّ مختار، وتلك هي الملائكة التي أخبرت بها الأنبياء، وليست الملائكة هي العقول التي يثبتها هؤلاء، فإن العقل الأول عند هؤلاء هو المبدع لكل ما سوى الله، والعقل الفعَّال عندهم هو المبدع لكل ما تحت فلك القمر.

[٤٧/ب] وأهل الملل يعلمون بالاضطرار من دين الرسل أنه ليس / عندهم أحد غير الله يخلق جميع المبدعات، ولا أنهم أثبتوا مَلَكا من الملائكة أبدع كل ما تحت السماء، بل الملائكة عندهم عِبادٌ لله، ليس فيهم من هو مستقلٌّ بإحداث جميع الحوادث، فضلًا عن أن يكون مبدعًا لكل ما سوى الله وسواه، كما يقوله هؤلاء الفلاسفة في العقل الأول.

قال الله تعالى: ﴿ وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًاۗ سُبْحَٰنَهُۥۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ ﴾[الأنبياء: ٢٦-٢٨]، وقال تعالى: ﴿ قُلِ ٱدْعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ﴿٢٢﴾ وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥۚ حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُواْ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْۖ قَالُواْ ٱلْحَقَّۖ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ ﴾[سبأ: ٢٢-٢٣]، وقال تعالى: ﴿ لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَۚ وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا ﴿١٧٢﴾ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِۦۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْتَنكَفُواْ وَٱسْتَكْبَرُواْ فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَلَا يَجِدُونَ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴾[النساء: ١٧٢-١٧٣].

وأيضًا، فبتقدير ثبوت العقل الفعَّال وما قبله من العقول، فهذه عندهم هي لازمة لذات الله متولدة عنه معلولة له. وحينئذ فالحوادث الحادثة لا تجوز أن تصدر عنها؛ لأن ذلك يتضمن حدوث الحوادث بلا سبب حادث. وإذا قالوا: إن حركات الأفلاك توجب تحريك العناصر حتى تمتزج امتزاجات مُعَدَّة لقبول الفيض كان هذا باطلًا من وجوه. منها: أن يقال: فالحوادث كلها من حركات الأفلاك وما يحدث عنها لا بُدَّ لها من محدث، ومحدث الحوادث لا يجوز أن / يكون علة تامة أزلية؛ [٤٨/أ]
لأن العلة التامة الأزلية مستلزمة لمعلولها، فيجب أن يكون معلولها مقارنًا لها في الأزل، فيمتنع أن يكون شيء من الحوادث صادرًا عن الواجب الوجود بواسطة أو بغير واسطة، وحينئذ فلا يكون للحوادث محدث.

وأيضًا فنفس حركة الفلك الأعلى حركة واحدة متشابهة بسيطة لا توجب بنفسها آثارًا مختلفة إلا لاختلاف القوابل، كما أن الشمس تبيِّض جسمًا وتسوِّد جسمًا وتليِّن جسمًا وتيبِّس جسمًا بحسب القوابل المختلفة، فإذا كان حركته بسيطة والعقل بسيطًا لم يصدر عنهما أمورٌ مختلفة. وكذلك الأفلاك التي تحته لها حركات

معدودة محصورة، وكل منها حركته بسيطة، وليس في شيء من هذه الحركات والمتحركات ما يوجب هذه الأعيان والحوادث المختلفة اختلافًا لا يُحصى عدده في الصفات والأقدار والحركات. هذا مع قولهم: إن الواحد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد، فيُعلم بالضرورة أن هذه الحوادث الكثيرة المختلفة ليست صادرة عن عدد محصور في البسائط.

وأيضًا فيقال: تلك الحركات والمتحركات والعقول المعلومة أمور مختلفة متعددة، فإن صدرت عن واحد بطل قولهم: لا يصدر عن الواحد إلا واحد، وإن صدرت عن موصوف بالصفات والأفعال القائمة بطل قولهم بالموجب بالذات، وعلى التقديرين يبطل مذهبهم.

وأيضًا، فإن الواحد البسيط الذي يذكرونه إنما يُوجد في الأذهان لا في الأعيان، فإنه وجود مطلق، والمطلق إنما يوجد في الذهن لا في الخارج. وأما المطلق بشرط الإطلاق فظاهر. وأما المطلق لا بشرط الذي يسمونه الكليّ الطبيعي، فهذا أيضًا لا يوجد في الخارج كليًّا يمنع تصوره من وقوع الشركة / فيه [٤٨/ب] وإنما يوجد معينًا مشخَّصًا جزئيًّا، لكن ما في الذهن كلي، بمعنى أنه مطابق لتلك الجزئيات كمطابقة اللفظ العام لأفراده.

وأيضًا، فذلك الواحد إن كان الصادر عنه واحدًا لم يصدر عن الآخر إلا واحدٌ، وكذلك هلمَّ جرًّا، فيلزم أن لا يكون في العالم كثرة، وإن صدر عنه أكثر من واحد بطل أصلهم، وإذا قالوا: فيه جهات كالوجوب والإمكان، وعقله لمبدعه وعقله لنفسه ونحو ذلك، فيصدر عنه باعتبار وجوبه عقل، وباعتبار إمكانه جسم، ونحو ذلك من الهذيان الذي يقولونه في هذا الموضع، قيل لهم: تلك الأمور إما أن تكون وجودية وإما أن تكون عدميّة، فإن كانت وجودية وقد اتصف بها الصادر الأول، فقد صدر عن المبدع الأول أكثر من واحد، وإن كانت عدمية كان الواحد صدر عنه باعتبار اتصافه بأمور عدمية أكثر من واحد، وحينئذ فالواجب الوجود

يتصف بالأمور العدمية بالاتفاق، فيجب أن يجوز أن يصدر عنه أكثر من واحد هو أحق بذلك من الصادر الأول، الذي هو العقل الأول عندهم.

وبالجملة فالأدلة الدالة على بطلان قولهم كثيرة جدًّا، والكلام على هذا وغيره قد بُسط في غير هذا الموضع.

تلخيص ما سبق ذكره في الاستطراد

والمقصود هنا أن أقوال هؤلاء ليست مطابقة لما أخبرت به الرسل، كما ليست مطابقة لما دل عليه العقل الصريح، فلا هي موافقة للمنقول الصحيح ولا للمعقول الصريح، ولكنهم يسفسطون في العقليات ويقرمطون في السمعيات، كما ظهر ذلك في الباطنية من القرامطة والإسماعيلية وأمثالهم، وكما ظهر ذلك في متصوفة الفلاسفة الذين يزعمون أن أخبار الأنبياء مطابقة لأقوال هؤلاء الفلاسفة، وكما ظهر ذلك فيمن يريد أن يجمع بين الشريعة والفلسفة، كابن سينا وابن رشد / الحفيد [٤٩/أ] وأمثالهما، وكما سلك نحوًا من ذلك أهل الوحدة والحلول كابن عربي وابن سبعين وابن قسي صاحب «خلع النعلين»[(١)] وأمثال هؤلاء، فإن هؤلاء أعظم مخالفة لصريح المعقول مع صحيح المنقول من المعتزلة ونحوهم.

والمعتزلة ونحوهم أقرب منهم، ومتكلمة أهل الإثبات للصفات والقدر، مثل الكرَّامية والكُلَّابيّة والأشعرية والسالمية[(٢)] وغيرهم، أقرب إلى موافقة المعقول

---

(١) هو أحمد بن الحسين أبو القاسم ابن قسي، فلسفي التصوف مبتدع، رومي الأصل من بادية شلب، استعرب وتأدب وقال الشعر، ثم عكف على الوعظ وكثر مريدوه فادعى الهداية وتسمى بالإمام، وطلب فاختبأ، وهاجر إلى الموحدين سنة ٥٤٠ متبرئًا مما كان يدعيه، فوثقوا به وولوه بلدته. فعاد إلى الخلاف فقتله أهل بلدته. مات سنة ٥٤٦. ويعتبر أول ثائر في الأندلس عند اختلال دولة الملثمين وكتابه «خلع النعلين»: في التصوف، وقد شرحه محي الدين ابن عربي والشيخ عبدي شارح الفصوص، وهو مطبوع.
«ميزان الاعتدال»: (١/ ١٢٨)، و«الحلة السيراء»: (١٩٩)، و«الأعلام»: (١/ ١١٦)، و«كشف الظنون»: (١/ ٧٢٢)، و«الأعلام»: [(١/ ١١٣ ـ ١١٤)، (١٠/ ١٦)]، «ومعجم المؤلفين»: (١/ ٢٣٢/ أ)، و«لسان الميزان»: (١/ ١٢٨).

(٢) السالمية: جماعة ينتسبون إلى مذهب أبي الحسن أحمد بن محمد بن أحمد بن سالم في الأصول، وإلى=

الصريح والمنقول الصحيح، وإن كان لكل منهم من الخطأ ما لا يوافقه الآخر عليه.

فأما السلف والأئمة وأكابر أهل الحديث والسنة والجماعة فهم أولى الطوائف بموافقة المعقول الصريح والمنقول الصحيح، والكلام في مثل هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع.

وإنما ذكرنا ذلك هنا؛ لأن المعجزات من جملة الحوادث، ففي حدوثها للطوائف من الكلام ما نبهنا عليه. والمقصود هنا بيان بطلان قول من يقول إن أسبابها قوى نفسانية، وقد ذكرنا أن الأشعرية ومن وافقهم من المعتزلة ونحوهم يبطلون ذلك بناء على أصولهم، وهؤلاء يبطلون ذلك بناء على أن المؤثر في جميع الحوادث هو قدرة الله. وأما المعتزلة فلا يبطلون تأثير الحيِّ القادر، ولكن كثير منهم يقول بإبطال تأثير النفوس، وإذا قال الفيلسوف: قول هؤلاء باطل لثبوت القوى والطبائع، قيل له: القول الذي بنيت عليه هذا القول هو أبطل من أقوال هؤلاء، فإنك بنيت ذلك على أن فاعل العالم موجب بالذات وأنه علة تامة مستلزمة لمعلولها، وقد تبين بصريح العقل بطلان هذا القول، وتبين أنه مستلزم أن لا يكون للحوادث محدث وإذا كان كذلك لم يكن لك أن تبطل / قولهم مع تصحيح [٤٩/ب] قولك، بل إما أن يبطل القولان أو يصح أحدهما، وحينئذ فيكون قولهم أولى بالصحة وقولك أولى بالبطلان، فثبت بطلان قولك على التقديرين.

= مذهب أبيه أبي عبد الله محمد في التصوف.

وأكثر ما يكون بالبصرة وسوادها، منهم فقهاء ومحدثون ينتسبون إليه. وتوفي الأب سنة ٢٩٧، والابن سنة ٣٥٠هـ. وقد تتلمذ أحمد بن محمد بن سالم على سهل بن عبد الله التستري، ومن أشهر رجال السالمية: أبو طالب المكي صاحب كتاب «قوت القلوب»: المتوفى سنة ٣٨٦هـ. ويجمع السالمية في مذهبهم بين كلام أهل السنة وكلام المعتزلة مع ميل إلى التشبيه ونزعة صوفية اتحادية.

وانظر: «شذرات الذهب»: (٣/ ٣٦)، و«طبقات الصوفية»: ص٤١٤ ـ ٤١٦، و«طبقات الشعراني»: (١/ ٩٩ ـ ١٠٠)، و«اللمع» للسراج: ص٤٧٢، و«أنساب السمعاني»: (٧/ ٢٣ ـ ٢٤)، و«الفرق بين الفرق» لابن طاهر البغدادي.

وبيان ذلك أن يُقال: صحة قولك تحتاج أولاً إلى أن قوى النفوس يصدر عنها مثل هذه الآثار، وهذا القدر منازعك فيه أكثر ممن يوافقك على تأثير الطبائع، فجمهور الفلاسفة والطبائعيين لا يقرُّون بها، كما يقرون بأن النار تسخن والخبز يشبع والماء يروي، ثم بعد هذا إذا ثبت لقوى النفس تأثير لم يمكن أن يثبت تأثيرها في هذه الحوادث العظيمة، ثم تحتاج مع ذلك أن تنفي أن يكون هناك أسباب أُخر غير هذه، ثم بعد ذلك كله يبقى الكلام في الأسباب والمسببات، فأنت تحتاج إلى عقاب[1] عظيمة لا تقدر على تقريرها حتى تصل إلى مسألة الأسباب، وحينئذ فتجتمع أنت ومنازعوك من أهل الكلام المعتزلة والأشعرية ونحوهم.

وأما جمهور المسلمين فهم لا ينكرون الأسباب والمسبَّبات لا في الجماد ولا في الحيوان كما تقدم، لكن يعترفون بكل ما دلَّ على صِحَّته الدليلُ، سواء كان الدليل نقليًّا أو عقليًّا. وهم وإن بيَّنوا أن طريقة أهل الكلام أقرب إلى الحق ـ نقلاً وعقلاً ـ من طريق الفلاسفة، فإنهم يعترفون[2] بما في طريقتهم من النقص والعيب، وجحد بعض الحق والتزام بعض الباطل.

ولهذا كان السلف والأئمة يذمُّون أهل الكلام الذين يتكلمون بمثل هذا الكلام المشتمل على نوع من الباطل، ويمنعون أن تُردَّ بدعة ببدعة، ويقابلَ الباطلُ بالباطل، ويُردَّ الفاسدُ بالفاسد. ولكن مع كون هذا يُذَمُّ ويعاب فلا يُنكر كونهُ خيرًا من كلام أولئك، كما أنَّا وإن كنَّا نذمُّ ما يوجد في بعض المسلمين من ظلم وجهل، فنحن نعلم أن ما في الكفار من ذلك أعظم، وكذلك إن كنا لا ننكر ما يوجد في بعض أهل السنة والجماعة من جهل وظلم، فنحن نعلم أن الجهل والظلم في الرافضة أكثر[3].

---

(١) بوزن كتاب جمع عقبة. وهي أصعب مرتقى، والطريق الوعر في الجبل. الجمع: عقب وعقاب وعقبات. «اللسان»: (٣٠٢٨/٣)، والقاموس مادة (عقب).

(٢) في الأصل: (فبعترفون)، وقد مر لهذا الأسلوب نظير كما سبق هنا ص١٧١.

(٣) كتب في نهاية الصفحة من الأصل: (بلغ).

[٥٠/أ]

انتهاء الاستطراد عودة إلى موضوع الكتاب الإجابة على الكلام الوارد في السؤال من وجوه:

/ (فصل)

إذا تبين هذا فيقال: الكلام على هؤلاء من وجوه:

الأول: قولكم قول بلا علم ولا دليل على صحته

أحدها: أن يقال: قولكم هذا قول بلا علم، وهو قول لا دليل على صحته، وهذا يقال قبل الجزم ببطلان قولهم.

فإنهم ـ أولاً ـ يُطالبون بالدليل الدَّالِّ على صحَّة قولهم، وليس لهم على ذلك دليل أصلاً، بل عامَّةُ ما يعتمدون عليه التجويز الذهني، والذي قرره ابن سينا وأمثاله ليس فيه ما يدل على أن هذا هو الواقع، بل غاية مطلوبهم تجويز ذلك وإمكانه، مع أن ذلك باطل.

الثاني: إثبات قوى النفوس لا يوجب مثل هذه الآثار

وأيضًا: فإثبات قوى النفوس لا يوجب مثل هذه الآثار، ولا ريب أن المعجزات المعلومة عند المسلمين واليهود والنصارى مما اتفق الناس على أن قوى النفوس لا تقتضيها.

والفلاسفة يسلمون ذلك، لكن إنما يقرون من المعجزات بما يظنون أنه يمكن إحالته على قوى النفوس، كإنزال المطر وزلزلة الأرض ونحو ذلك مما يكون فيه استحالة الجسم من حال إلى حال قابل له، فإذا حصل قوة فاعلة مع القوة القابلة حصل ذلك، وإذا كان الهواء يستحيل ماءً بأسباب تقتضي ذلك، وحركة الأرض وزلزلتها ممكنة بأسباب، وأمراض الجسم مما يحصل بأسباب ـ أمكن حصول ذلك بالقوى النفسانية. والساحر يؤثر في أحوال الأجسام ولا يؤثر في قلب الأعيان، فيؤثر في أسباب المرض والموت ونحو ذلك. وأما جعل الخشب حيّةً فهذا عندهم غير ممكن لا بقوى نفسانية ولا غيرها. وأما مَنْ أنكر أن يكون لقوى النفوس تأثير بالكلية ـ كما يقول ذلك من يقوله من أهل الكلام من الأشعرية والمعتزلة، ومن الأطباء والفلاسفة وغيرهم ـ فهؤلاء يُسندون المنع إلى هذا الأصل.

ولكن نحن لانحتاج إلى أن ننبه على هذا الأصل، بل لا يمتنع أن يكون لقوى النفوس نوع تأثير كما لقوى سائر الأعيان، وإن كانت الأعيان وقواها متفاوتة، فلا ريب أن قوة جبريل الذي قال الله فيه: {عَلَّمَهُ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ﴿٥﴾}[1] / {ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ}[النجم: ٥-٦]، وقال فيه: {إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ}[التكوير: ١٩ - ٢١]، وقد رُوي أنه قلع قرى قوم لوط السِّتَّة ورفعها ثم قلبها عليهم[2]، فلا ريب أن هذه القوة التي للمَلَك مما امتاز بها على أصحاب القوى المعروفة لما نشاهده من الحيوان. [٥٠/ب]

الفلاسفة يقولون ما ذكره ابن سينا في كتاب الإشارات من مبادىء ثلاثة

وقد بيَّنَّا أن هؤلاء يقولون ما ذكره ابن سينا وأمثاله كما ختم «إشاراته»[3] بأن قال: (الأمور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة: أحدها: الهيئة النفسية[4]، وثانيها: خواص الأجسام العنصرية، مثل جذب المغناطيس للحديد[5] بقوة تخصه، وثالثها: قوة[6] سماوية بينها وبين أمزجة أجسام أرضية مخصوصة بهيئات وضعية، أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية فعلية[7] أو انفعالية تستتبع حدوث آثار غريبة).

قال[8]: (والسحر من قبيل القسم الأول، بل المعجزات والكرامات

---

(١) كتب في آخر الصفحة: (قوبل بحسب الطاقة).

(٢) انظر تفسير قوله تعالى: {فَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَٰلِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ مَّنضُودٍ ﴿٨٢﴾ مُّسَوَّمَةً عِندَ رَبِّكَ وَمَا هِىَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ بِبَعِيدٍ} في «تفسير الطبري»، و«ابن كثير»، وغيرها من كتب التفسير.

وانظر: «البداية والنهاية»: (١/ ١٨١ ـ ١٨٢)، «تاريخ الطبري»: (١/ ٣٠٢، ٣٠٤ـ٣٠٦).

(٣) انظر: «الإشارات والتنبيهات»: (٤/ ٩٠٠).

(٤) في الأصل: (الهمة)، وفي «الإشارات»: (الهيئة النفسانية المذكورة).

(٥) في «الإشارات»: (الحديد).

(٦) في «الإشارات»: (قوى).

(٧) في الأصل: (فعلية فلكية)، وكتب عليها: (م م).

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة.

والنيرنجيات[1] من قبيل القسم الثاني. والطلسمات من قبيل القسم الثالث).

فزعم أن أسباب خوارق العادات في هذا العالم هي هذه الأسباب الثلاثة: إما القوى النفسانية، وإما القوى الجسمانية العنصرية، وإما القوى الفلكية مع القوى الجسمانية أو النفسانية.

نفيه غير هذه المبادئ لا دليل له عليه

وهذا النفي لم يذكر عليه دليلاً ولا دليل له عليه، والنافي عليه الدليل كما أن المثبت عليه الدليل، وهو يقول[2]: (ليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبن حكمته[3] دون الخرق في تصديقك ما لم يقم بين يديك بينته).

وهـذا كنفيهم للجن والملائكة، وهؤلاء يلزمهم إقامة دليل على النفي ولا دليل لهم، ولكن كذَّبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله، وهذا مما ينبغي أن يُعرف، فإن عمدة هؤلاء في حصرهم الفاسد هو النفي والتكذيب بلا علم أصلاً.

وأيضًا، فإنا قد علمنا نحن وغيرنا بالمشاهدة والأخبار المتواترة والدلائل اليقينية بطلان هذا الحصر، وأنه يحدث في هذا العالم أمور كثيرة عن أحياء ناطقين

[٥١/أ] / من غير نفوس بني آدم وغير الأجسام العنصرية وغير الفلك وقواه.

وقد ذكر ابن سينا لما تكلم على إثبات الخوارق على أصول إخوانه الفلاسفة الذين يزعمون أن المبدع للعالم موجِب بذاتٍ لا قدرة لها ولا مشيئة، وأنه يمتنع انشقاق الأفلاك وتغير هذا العالم. وهؤلاء يكذِّبون، أو يكذِّب كثير منهم بكثيرٍ من الغرائب التي يقر بها ابن سينا وأمثاله، فإن الإلهيين من الفلاسفة يقرُّون بأمور كثيرة ينكرها الطبيعيون منهم.

---

(١) في «الإشارات»: (والنيرنجات).

(٢) انظر: «الإشارات»: (٤/ ٩٠٢).

(٣) في «الإشارات»: (ما لم يستبن لك بعد جليته).

فلما ذكر إمكان ما صدَّق به من الغرائب، وذكر دليل إمكانه على أصول إخوانه، قال(١): (اعلم أن هذه الأشياء ليس القول بها والشهادة لها، إنما هي ظنون إمكانية صير إليها من أمور عقلية فقط، وإن كان ذلك أمرًا معتمدًا لو كان، ولكنها تجارب لما بُيِّنت(٢) طلبت أسبابها. ومن العادات(٣) المتفقة لمحبي الاستبصار أن تعرض لهم هذه الأحوال في أنفسهم أو يشاهدوها مرارًا متوالية في غيرهم، حتى يكون ذلك تجربة في إثبات أمرٍ عجيب ليكون حجة(٤) وداعيًا إلى طلب سببه. فإذا اتضح حسمت الفائدة به(٥) واطمأنت النفس إلى وجود تلك الأسباب، وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما قرر(٦) فعله أو رؤياه منها(٧)، وذلك من أجم(٨) الفوائد وأعظم المهمات. ثم إني لو اقتصصت جزيئات هذا الباب فيما شاهدناه، وفيما حكاه من حَدَّثَنَاه(٩) لطال الكلام، ومن لم يصدق(١٠) الجملة هان عليه أيضًا أن لا يصدق التفصيل) فهذا كلامه.

وقد تبين أنه إنما ذكر من أسباب الغرائب الإخبار بالمغيَّبات، لم يذكره لمجرد كونه ظنًّا ممكنًا عُلم إمكانه بأدلة عقلية، بل لمَّا عُلمت هذه الغرائب بالمشاهدة والخبر الصادق فطُلبت حينئذٍ أسبابها، وهذا بعينه يُقال له فيما عَلم غيره ثبوته بالمشاهدة والأخبار الصادقة، فمن شاهد وجود الجن ورآهم أحياءً ناطقين

---

(١) انظر: «الإشارات والتنبيهات»: (٤/ ٨٩١).
(٢) في «الإشارات»: (ثبتت).
(٣) في «الإشارات»: (السعادات).
(٤) في «الإشارات»: (له كون وصحة).
(٥) في «الإشارات»: (جسمت الفائدة).
(٦) كذا بالأصل، وفي المطبوع: (قدر).
(٧) في «الإشارات»: (العقل فيما يربأ ربأه منها).
(٨) في «الإشارات»: (أجسم).
(٩) في «الإشارات»: (صدقناه).
(١٠) في «الإشارات»: (لا يصدق).

[٥١/ب]
الأدلة على أن الجن ليست قوى نفسانية

منفصلين عن الإنسان، أو ثبت ذلك عنده بالأخبار الصادقة، / أو عُلم من الأدلة اليقينية ما يدل على ذلك كما قد عَلِم ذلك من شاء الله، كان قد علم يقينًا أن الجن ليست قوى نفسانية وعلم أن من الغرائب ما يكون عن أفعال الجن وأخبارهم.

وهذا أمر معلوم لجميع الأمم من العرب والترك والهند وغيرهم، والأمور المتواترة عند الأمم عن الكهان تفوق الإحصاء، والذي علمناه في زماننا ممن تحمله الجن وتطير به في الهواء، وتسرق له أنواع الأطعمة من الحلاوة وغيرها، وتأتيه بها وتخبره عن بعض الأمور الغائبة عنه بأمور كثيرة يطول وصفها في هذا الباب.

وأما أمر الملائكة فهو أجل وأعظم، وأخبارهم متواترة عند أهل الكتب، وأما آثارهم في العالم فيعلم بالمعاينة والمشاهدة. فدعوى المدَّعي بعد هذا أن المعجزات والكرامات والسحر هي قوى نفسانية من أبطل الباطل. فإن السحر كثير منه يكون بالشياطين، كما قال الله تعالى: {وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ}[البقرة: ١٠٢].

وكتب السحر مملوءة من الأقسام والعزائم على الجن بساداتهم الذين يعظِّمونهم، ولذلك كانت الإنس تستعيذ بالجن، كما قال الله تعالى: {وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا}[الجن: ٦] كانوا إذا نزل الرجل منهم بوادٍ يقول: أعوذ بعظيم هذا الوادي من سفهائه، فأنزل الله هذه الآية(١).

(١) انظر: «تفسير الطبري»، و«ابن كثير»: (٤/ ٤٢٩ـ ٤٣٠)، وغيرهما.

وكان النبي ﷺ يعوِّذ الحسن والحسين فيقول: «أعيذكما بكلمات الله التامة، من كل شيطان وهامة، ومن كل عين لامّة»(١)، ففرّق بين الشيطان / وبين الهوامِّ [٥٢/أ] وبين أعين الإنس كما يدل ذلك على وجود الضرر في هذه الجهات الثلاث: الإنس والجن والهوام.

وقد قال الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾[الأنعام: ١١٢]، وقال تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ۝١ مَلِكِ النَّاسِ ۝٢ إِلَٰهِ النَّاسِ ۝٣ مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ ۝٤ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ ۝٥ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾[الناس: ١-٦] فأمره بالتعوذ من شر الوسواس من الجنة والناس، الذي يوسوس في صدور الناس.

وقد أخبر الله في كتابه عن خطابه للجن وأمره لهم ونهيه لهم، كقوله: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾[الأنعام: ١٣٠]، وقوله تعالى: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا ۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾[الرحمن: ٣٣]، وقوله: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ﴾[الأحقاف: ٢٩] إلى آخر السورة، إلى قوله: ﴿وَيُجِرْكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[الأحقاف: ٣١]، وقوله: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ﴾[الجن: ١] إلى آخر السورة.

ونحن لو ذكرنا ما رأينا وسمعناه من أحوال الجن لطال الخطاب: من أحوالهم مع المؤمنين الصالحين ومن أحوالهم مع أهل الكذب والفجور، كما قال الله تعالى: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ ۝٢٢١ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ۝٢٢٢ يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ﴾[الشعراء: ٢٢١-٢٢٣].

فهؤلاء قوم حصروا الوجود وأسبابه فيما علموه ولا علم عندهم بانتفاء ما لم

---

(١) أخرجه البخاري: (رقم٣٣٧١)، عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ.
والهامة: كل ذات سم يقتل. واللامة: الجنون يلم بالإنسان، أي: يقرب منه ويعتريه. والعين اللامة: العين التي تصيب بسوء. وانظر: «فتح الباري»: (٦/ ٤١٠).

يعلموه، وغاية أحدهم أن ينفي الشيء لانتفاء دليل معين، وهذا غاية الجهل، وهم جهَّال من وجهين: أحدهما: عدم العلم بكثير من أنواع الموجودات وأحوالها، والثاني عدم العلم بأسباب الحوادث، فإنهم لما لم يثبتوا قدرة الرب على تغيير العالم ونفوا مشيئته التي بها تحدث الحوادث صاروا منكرين لخرق العادات فاحتاجوا في إثبات الغرائب إلى إجرائها على ذلك القانون الباطل، ولهذا بيَّنَّا فساد الأصل الذي [٥٢/ب] بنوا عليه مذهبهم، وهو كون العالم متولدًا عن علة موجبة بالذات مستلزمة / لمعلولها، فإن هذا الأصل إذا بطل بطل دعواهم أن الحوادث لا تكون إلا بهذه الأسباب، وأمكن أن يكون الله هو الذي يحدثها سبحانه وتعالى بمشيئته وقدرته، وإن كان ما يشاؤه ويخلقه يخلقه بأسباب يخلقها هو وبحكمةٍ يريدها هو سبحانه وتعالى.

ومما يبين جهلهم في حصرهم وأن ما ذكروه من أن أسباب المعجزات والكرامات والسحر هو قوى نفسانية أنهم مخطئون في فاعل السحر، فخطؤهم في فاعل المعجزات والكرامات أولى وأعظم.

وذلك أن السحر ليس هو عن مجرد قوى النفس كما ذكره باتفاق أهل المعرفة بالسحر، بل السحرة مستعينون بأرواح مقارنة لهم، وكتب السحر الموروثة عن الكُشْدانيين(١) والهند واليونانيين والقبط وغيرهم من الأمم مملوءة بذكر ذلك، مثل كتب طمطم الهندي(٢) وتنكلوشا البابلي(٣) وكتب ثابت بن

---

(١) الكشدانيون ـ بالضم ـ: طائفة من عبدة الكواكب، وقد أقام فيهم إبراهيم الخليل حين أقام وأهله بحران وهي أرض الكُشدانيين في ذلك الزمان.
«تاج العروس»: (٥/ ٢٢٥/ ١)، و«البداية والنهاية»: (١/ ١٤٠).

(٢) لم أجد ترجمته، ولم يذكر في كتاب «رجال السند والهند». وذكره حاجي خليفة في «كشف الظنون»: (٢/ ١٤٣٥) في حرف الكاف. ويبدو أنه لم يعرف شيئًا عنه، وربما ذكره نقلاً عن هذا الموضع أو غيره، والله أعلم.

(٣) في الأصل: (نتكلوث البابلي)، والتصويب من كتاب «الرد على المنطقيين»: (وتنكلوث البابلي) هو أحد السبعة العلماء الذين رد إليهم الضحاك البيوت السبعة التي بنيت على أسماء الكواكب السبعة، وقد كان=

قرَّة[1] وأبي معشر البلخي[2] وغيرهم ممن صنف في هذا الباب. وأبو عبد الله محمد بن الخطيب قد ذكر في كتابه الذي سماه «السر المكتوم في السحر والطلسمات ومخاطبة النجوم»[3] في ذلك أمورًا كثيرة.

وهؤلاء يعبدون الكواكب بأنواع العبادات والقرابين وتتنزل عليهم الشياطين التي يسمونها هم روحانيات الكواكب، وهي أشخاص منفصلة عنهم[4] وإن لم يروها سمعوا كلامها فتخبرهم وتخاطبهم بأمور كثيرة وتقضي لهم أنواعًا من

= عالمًا في علماء بابل.

«تاريخ الحكماء» للقفطي: ص٧٤، و«عيون الأنباء»: (٢/ ٣٠)، و«تاريخ الحكماء والفلاسفة»: (١/ ٣٦).

وانظر: «الرد على المنطقيين»: ص٢٨٦.

(١) هو أبو الحسن ثابت بن قرة بن زهرون الحراني، كان حكيمًا كاملاً في أجزاء علوم الحكمة، وهو طبيب ورياضي وفيلسوف، وكان من الصابئين، وكان المعتضد يكرمه وكانت له منزلة رفيعة عنده، وله تصانيف كثيرة نحو ١٥٠ كتابًا، منها كتاب «الذخيرة» في علم الطب، ولد بحران سنة ٢٢١، ومات ببغداد سنة ٢٨٨.

انظر: «وفيات الأعيان»: (١/ ٣١٣)، و«تاريخ الحكماء والفلاسفة»: (٢/ ٤)، و«طبقات الأطباء والحكماء» لابن جلجل: ص٧٥، و«عيون الأنباء»: (١/ ٢١٥)، و«الفهرست» لابن النديم: ص٣٩٤، و«الأعلام»: (٢/ ٨١).

(٢) هو جعفر بن محمد بن عمر البلخي، أبو معشر الفلكي، أصله من بلخ بخراسان كان أولاً من أصحاب الحديث، ويقال أنه تعلم النجوم بعد ٤٧ سنة من عمره. مات وقد تجاوز المائة سنة ٢٧٢هـ، وهو أحد المنجمين العرب وله كتب في علم النجوم، منها: «الألوف في بيوت العبادات» وكتاب «الطبائع»، وكان من أعلم الناس بتاريخ الفرس وأخبار سائر الأمم.

«عيون الأنباء»: (١/ ٢٠٧)، و«الفهرست» لابن النديم: (١/ ٢٧٧)، و«وفيات الأعيان»: (١/ ٣٥٨)، و«الأعلام»: (٢/ ١٢٧)، و«طبقات ابن جلجل»: ص٢، و«تاريخ مختصر الدول»: ص١٣٧، ١٣٨، ١٤٩).

وانظر: كتاب «الآثار الباقية عن القرون الخالية»: ص٢٠٥، و«تاريخ الحكماء والفلاسفة»: (١/ ٣٩) حاشية.

(٣) راجع ما تقدم ص١٠١.

(٤) في الأصل: (عنهم بأمور كثيرة) ثم ضرب على: (بأمور كثيرة).

الحوائج، وهذا موجود اليوم كثيرًا في بلاد الترك والخطا(١) والعجم والهند، بل وفي بلاد مصر واليمن والعراق والشام وغير ذلك، وأعرف من هؤلاء عددًا(٢).

وهم كما قال تعالى: {وَلَا يُفْلِحُ ٱلسَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ}[طه: ٦٩]، وقال تعالى: {وَلَقَدْ عَلِمُوا۟ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ ۚ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ}[البقرة: ١٠٢]، / وقال تعالى: {وَٱتَّبَعُوا۟ مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَٰطِينُ}[البقرة: ١٠٢] وقد تقدم ذكرها. [٥٣/أ]

فإذا كان هؤلاء مع أهل الملل متفقين على ما شاهدوه وسمعوه من وجود هذه الأحياء الناطقين المنفصلين عن نوع الإنسان وعن العناصر الأربعة والأفلاك، وأنهم كثيرًا ما تصدر منهم الغرائب، فكيف يقال أن أسباب الغرائب هي الثلاثة فقط؟! فتبين أن الذي يجعل السحر إنما يكون عن مجرد قوى نفسانية من أعظم الناس جهلًا وضلالاً، وقائل ذلك في المعجزات أجهل منه وأضل بكثير.

وأيضًا فإن هؤلاء سواء قالوا بقدم العالم أو حدوثه، وسواء قالوا مع الحدوث بدوام فعل الرب أو تجدده بعد أن لم يكن، وسواء قالوا مع قدم العالم بأن له علة مبدعة أو لم يقولوا بذلك ليس معهم ما ينفي وجود ما لم يعلموا وجوده من الأفلاك والأرواح العلوية والسفلية. وهم يصرِّحون بأنهم ليس معهم ما يدل على أن الأفلاك

---

(١) اسم (الخَطَا) يطلق على بلاد متاخمة للصين يسكنها جنس من الترك، وقد أسسوا دولتهم في القرن السادس الهجري أو الثاني عشر الميلادي، وكانت بينهم وبين المسلمين حروب طويلة.
وانظر: «صبح الأعشى»: (٤/ ٣٨٣)، «دائرة المعارف الإسلامية»: (٢/ ١٧٩).
وقال أبو عبد الله محمد بن أبي طالب الأنصاري في كتابه «نخبة الدهر في عجائب البر والبحر» ص٢٦٤: (وأما التتار فلم يكن لهم ذكر على ألسنة الناس لأنهم كانوا متاخمين الصين وكان بين بلادهم وبلاد المسلمين بلاد الخَطَا وهي التي تسمى تركستان وكان الخطا قد استولوا على ما وراء النهر وملكوها عدة سنين، فلما ملك علاء الدين محمد بن خوارزم شاه بلاد خراسان طمحت همته إلى ما وراء النهر فقصدهم وأخذها منهم وجرىٰ بينه وبينهم حروب استأصلهم فيها وملك ما بأيديهم من البلاد فلما خلت تركستان من الخطا نزلها التتار وكانوا أعداء لهم).

(٢) كتب بعدها في الأصل جملة: (وهم يسمون هذا وهو سحر عندهم) ثم ضرب عليها.

تسعة، بل هم يثبتون ما اعتقدوا قيام الدليل على ثبوته، وأما نفي الزيادة فلا دليل لهم على نفيه، وإذا كان هذا في الأفلاك التي هي محسوسة، ودلهم على عددها كسوف الكواكب بعضها بعضًا، واختلاف حركات الكواكب السبعة، وغير ذلك أولى أن لا يكون لهم دليل على نفيه، وحينئذ فلا دليل لهم على نفي ملائكة كثيرة أضعاف أضعاف العقول العشرة، ولا على نفي ملائكة تدبر أمر السماء والأرض والسحاب والمطر وغير ذلك، فلو أخبر بوجود ذلك من لم يُعلم صدقه ولا كذبه لم يجز تكذيبه إلا بدليل، فكيف إذا أخبر بذلك الأنبياء الصادقون المصدوقون؟! وحينئذ فأفعالها من أعظم الأسباب في وجود الغرائب، فكيف يُقال لا سبب لها إلا هذه الأسباب الثلاثة؟!

[٥٣/ب] الأدلة على وجود الملائكة

/ وأيضًا فالدلائل الدالة على وجود الملائكة غير إخبار الأنبياء كثيرة منها: أن يُقال: الحركات الموجودة في العالم ثلاثة: قسرية وطبيعية وإرادية، ووجه الحصر أن مبدأ الحركة إما أن يكون(١) من المتحرك أو من سبب خارج(٢)، فإن لم تمكن(٣) حركته إلا بسبب خارج عنه، كصعود الحجر إلى فوق، فهذه الحركة القسرية، وإن كانت بسبب منه، فإما أن يكون المتحرك له شعور وإما أن لا يكون، فإن كان له(٤) شعور فهي الحركة الإرادية وإلا فهي الطبيعية، والحركة الطبيعية في العناصر إما أن تكون لخروج الجسم عن مركزه الطبيعي، وإلا فالتراب إذا كان في مركزه لم يكن في طبعه الحركة، فالمتولدات من العناصر لا تتحرك إلا بقاسر يقسر العناصر على حركة بعضها إلى بعض، وإذا كانت الحركات الطبيعية والقسرية مفتقرة إلى محرك من خارج عُلم أن أصل الحركات كلها الإرادة، فيلزم من هذا أن يكون مبدأ جميع

---

(١) في الأصل: (تكون).
(٢) كتب بعدها في الأصل جملة: (ليس معهم ما ينفي وجود ما لم يعلموا) ثم ضرب عليها.
(٣) في الأصل: (يمكن).
(٤) في الأصل: (لها).

الحركات من العالم العلوي والسفلي هو الإرادة.

وحينئذ فإن كان الرب هو المحرك للجميع بلا واسطة ثبت أنه فاعل مختار، فبطل أصل قولهم، وجاز حدوث المعجزات عن مشيئته بلا سبب، وإن كان حركها بتوسط إرادات أخرى فأولئك هم الملائكة، وقد عُلم بالدلائل الكثيرة أن الله خالق الأشياء بالأسباب، فعُلم أن الملائكة هم الوسائط فيما يخلقه الله تعالى، كما قال تعالى: ﴿فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا﴾[النازعات: ٥]، ﴿فَٱلْمُقَسِّمَٰتِ أَمْرًا﴾[الذاريات: ٤]، وإذا كانوا موجودين أمكن حدوث الحوادث عنهم، وبطل قول من يزعم أنه ليس لها إلا الأسباب الثلاثة المتقدمة.

وأيضًا فهؤلاء يقولون إن المقتضي لخوارق العادات إما أن يكون قوى نفسانية
[٥٤/أ] أو جسمانية، وإن كانت جسمانية فإما أن / تكون جسمانية عنصرية أو جسمانية فلكية، فالخوارق الحاصلة من التأثيرات النفسانية هي عندهم من المعجزات والكرامات والسحريات، والحاصلة من القوى العنصرية كجذب المغناطيس وهي النيرنجيات، والحاصلة من القوى الفلكية هي الطلسمات، والقوى الفلكية لا تؤثر في الخارق إلا عند انضمام القوى العنصرية القابلة أو القوى النفسانية الأرضية الفاعلة، وهذا هو الطلسمات.

أسباب خوارق العادات عند ابن سينا

ومن أعظم إثباتًا لخوارق العادات ابن سينا، وقد ذكر أسباب الخوارق في أربعة أمور[1]: في سبب التمكن من ترك الغذاء مدة، وهو أن النفس تشتغل بما يعرض لها من معرفة أو محبة وخوف ونحو ذلك حتى لا تجوع بسبب أن القوى الهاضمة مشتغلة عن تحليل الغذاء. وفي سبب التمكن من الأفعال الشاقة مثل أن يطيق العارف فعلًا أو حركة تخرج عن وسع مثله، وهذا كما أن النفس

---

(١) الكلام التالي هو تلخيص لكلام ابن سينا في النمط العاشر في أسرار الآيات من كتابه «الإشارات والتنبيهات»: انظر: (٤/ ٨٥٣، وما يليها).

إذا حصل لها غضب وفرح أو انتشاءٍ ما بسكر معتدل وأمثاله حصل لها قوة لم تكن قبل ذلك، وكذلك إذا حصل لها من أحوال العارفين ما يقويها. وفي سبب التمكن من الإخبار عن الغيوب ومضمونه أنه قد يعلم الغيب في اليقظة[1] كما يعلمه في النوم، وادَّعَوْا أن سبب ذلك أن العلم بالحوادث منتقش في العقل الفعَّال أو النفس الفلكية، فإذا اتصلت النفس الناطقة بذلك علمت ذلك، ثم تارة يصوِّره الخيال في المثال وتارة لا يصوره. والسبب الموجب لاتصال النفس ضعف تعلقها بالبدن، والضعف تارة يكون لجنون أو مرض، كما يصيب أهل المرة السوداء، وتارة يكون لفرط الجوع أو التعب أو غير ذلك من الأحوال، وتارة يكون لرياضة النفس.

/وهذه الأقسام الثلاثة: الصبر عن الأكل مدة، وقوة البدن، والإنذار بالمنامات وما يجري مجراها أمر يحصل للمسلم والكافر والبَرِّ والفاجر فيكون سبب الخوارق تصرفها في العناصر، فإن النفس كما أثرت في بدن نفسها بالتحريك والتحويل من حال إلى حال جاز أن تؤثر في عنصر العالم ويكون كالبدن لها فتؤثر بالزلزلة وإنزال المطر ونحو ذلك. [٥٤/ب]

قال[2]: (والذي يقع له هذا في جبلة النفس ويكون رشيدًا[3] مزكِّيًا لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء وكرامة[4] من الأولياء[5]، والذي يقع له هذا ويكون[6] شريرًا ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث).

---

(١) في الأصل: (اليقضة).

(٢) «الإشارات»: (٤/ ٨٩٨).

(٣) «الإشارات»: (ثم يكون خيرًا رشيدًا).

(٤) «الإشارات»: (أو كرامة).

(٥) بعد كلمة الأولياء في «الإشارات»: عبارة: وتزيده تزكيته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الأقصى.

(٦) «الإشارات» (٤/ ٨٩٩): (ثم يكون).

قال[1] : (والإصابة[2] بالعين تكاد أن تكون[3] من هذا القبيل) قال: (وإنما يستبعد هذا من يفرض أن يكون المؤثر في الأجسام ملاقيًا أو مرسل جزءًا[4] ومنفذ كيفية بواسطة[5]. ومن تأمل ما وصفناه[6] استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار) فهذا ملخص كلامهم في هذا الباب.

ومعلوم أن جميع ما ذكروه هو أمر معتاد كثير، ليس من خوارق العادات، ولا من جنس المعجزات، ولهذا قال ابن سينا بعد ذكر ذلك وذكر ما تقدم حكايته من أنه ([من] لم يصدق بالجملة هان عليه التفصيل)[7].

ثم قال[8]: (ولعلك قد بلغك[9] عن بعض العارفين أخبار تكاد تأتي بتقلب[10] العادة فتبادر إلى التكذيب، وذلك مثل ما يُقال إن نبيا ربما استسقى للناس[11] فسقوا، أو استشفى فشفوا، أو دعا عليهم فخُسف بهم وزلزلوا، أو هلكوا بوجه آخر، ودعا لهم فصُرف عنهم الوباء والموتان أو السيل أو الطوفان[12]. أو خشع لبعضهم سبع، أو لم ينفر عنه طير[13] أو مثل ذلك مما

---

(١) «الإشارات» (٤/ ٨٩٩): (الفصل التاسع والعشرون: إشارة).

(٢) «الإشارات»: (الإصابة).

(٣) في الأصل: (يكون)، والمثبت عن «الإشارات» وهو الصواب.

(٤) «الإشارات»: (جزء).

(٥) «الإشارات» (٤/ ٩٠٠): (أو منفذ كيفيته في واسطة).

(٦) «الإشارات»: (ما أصلناه).

(٧) عبارة ابن سينا (٤/ ٨٩١): (ومن لا يصدق الجملة هان عليه أن لا يصدق أيضًا التفصيل)، و(من) ساقطة من الأصل، وانظر: ما سبق ص١٨٥ .

(٨) «الإشارات» (٤/ ٨٩٢): (الفصل الخامس والعشرون: تنبيه).

(٩) «الإشارات»: (قد تبلغك).

(١٠) «الإشارات»: (بقلب).

(١١) «الإشارات»: (إن عارفًا استسقى للناس).

(١٢) «الإشارات»: (والسيل والطوفان).

(١٣) «الإشارات»: (أو لم ينفر عنهم طائر).

لا يأخذ[1] في طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل، فإن / لأمثال هذه أسبابًا [٥٥/أ]
من أسرار[2] الطبيعة، وربما تأتى لي[3] أن أقص بعضها عليك).

ثم ذكر أن ذلك قد يكون سببه من قوة النفس، فإنها إذا كانت تتصرف في بدنها جاز أن تتصرف في غيره[4].

التعليق على كلام ابن سينا

ومعلوم أن ما ذكروه لا يفيد الجزم بما قالوه وإنما غايته إمكان ذلك وجوازه بأن يُقال: إذا جاز أن يرى الإنسان منامًا يدل على أمور غائبة أمكن أن يكون العلم بجميع الأمور الغائبة من هذا الباب، وإذا جاز أن تؤثر النفس في بدنها وفي شيء صغير جاز أن تؤثر في مجموع الهواء والماء والتراب والنار، وإذا جاز أن تقوى النفس على بعض الأفعال جاز أن تقوى على الطيران في الهواء والمشي على الماء وقلب قرى قوم لوط وفلق البحر وإنزال المن والسلوى وتفجير اثنا عشر عينًا من الحجر وقلب العصا حية وإخراج القمل والضفادع وإنزال المائدة عليها خبز وسمك وزيتون وأمثال ذلك.

ومن المعلوم أن هذا لا يدل على نوع هذا الممكن بلا ريب، فلم قلتم إن هذا هو الواقع. وكلامهم في هذا مثل كلامهم في إضافة سائر أنواع الصرع إلى الخلط السوادي[5] والبلغمي فإن هذا إنما يصح أن لو لم تكن الجن موجودين، والأطباء ليس عندهم دليل على نفي الجن ولا في صناعتهم ما يمنع وجود الجن، وقدماء الأطباء كأبقراط[6] وغيره معترفون بذلك، ولكن يقولون ليس في صناعتهم ما يدل

---

(١) «الإشارات»: (مما لا تؤخذ).

(٢) «الإشارات»: (في أسرار).

(٣) «الإشارات»: (يتأتى لي).

(٤) انظر: معنى ذلك في «الإشارات»: (الفصل السادس والعشرون: تذكرة وتنبيه): (٤/ ٨٩٣-٨٩٦).

(٥) في الأصل: (السوادى).

(٦) أبقراط أو بقراط بن إبراقليس. إمام فهم معروف مشهور، من أهل اسقلابيوس باليونان وعاش في مدينة (قو) على شاطئ الأناضول من آسيا الصغرى، معني ببعض علوم الفلسفة، وهو سيد الطبيعيين في=

على ثبوت الجن، وعدم العلم ليس علمًا بالعدم، وعدم الدليل ليس علمًا بعدم المدلول عليه، فإن عدم ما يدل على الشيء المعين لا يقتضي انتفاؤه، فكيف إذا عُلم بالدلائل الكثيرة أن الجن قد تصرع الإنس كما قال عبد الله بن أحمد بن حنبل(١): قلت لأبي: إن الأطباء يقولون إن الجني لا يدخل بدن الإنسي. فقال:

[٥٥/ب] يا بني / يكذبون هو ذا يتكلم على لسانه.

وهذا أمر قد باشرناه نحن وغيرنا غير مرة، ولنا في ذلك من العلوم الحسيات رؤية وسماعًا ما لا يمكن معه الشك.

لكن المقصود هنا أن نبين أنهم ينفون الشيء بلا علم، والنافي عليه الدليل كما على المثبت الدليل، فهم ليس معهم في كون هذه الآيات حادثة عن القوى النفسانية إلا مجرد التجويز والإمكان: {إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ}[الأنعام: ١١٦].

الرد على قولهم أن معجزات الأنبياء قوى نفسانية من وجوه

وأيضًا، فلا دلالة لهم على إمكان كون النفوس تؤثر في مثل هذا أصلًا إلا مجرد قياس بعيد لا يقتضي ذلك.

الوجه الأول لا دليل عندهم على أن هذه الآثار من قوى النفوس

فهذا أول الوجوه أن يُقال: أنتم لا دليل لكم بكون هذه الآثار من قوى النفوس.

الوجه الثاني من هذه الآثار ما يعترفون بأنه ليس من قوى النفوس

الوجه الثاني: أن يُقال من هذه الآثار أمور كثيرة تعترفون أنتم بأنه يمتنع كونها من آثار النفوس كما تقدم التنبيه عليه، فبطل قولكم إن الآثار المعلومة عند المسلمين

= عصره، وكان قبل الإسكندر بنحو مائة سنة، وهو طبيب ماهر، وله في الطب تآليف شريفة موجزة الألفاظ، مشهورة في جميع العالم بين المعتنين بعلم الطب.

عاش بقراط خمسا وتسعين سنة، منها صبيا ومتعلمًا ١٦ سنة، وعالما ومعلمًا ٧٩ سنة، وتوفي سنة ٣٥٧ قبل الميلاد على الأرجح.

«أخبار الحكماء»: ص٦٤، و«الفهرست»: ص٣٤٦، و«تاريخ الحكماء والفلاسفة»: (١/ ٢٧، ٣٠).

(١) عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل، الإمام الناقد، محدث بغداد، أبو عبد الرحمن. روى عن أبيه شيئًا كثيرًا من جملته المسند كله، والزهد وغيرهما، وله زوائد عليهما. حدث عنه النسائي حديثين في سننه، ولد سنة ٢١٣، ومات سنة ٢٩٠.

«تاريخ بغداد»: (٩/ ٣٧٥)، و«طبقات الحنابلة»: (١/ ١٨٠)، و«النبلاء»: (١٣/ ٥١٦)، و«التهذيب وتوابعه».

واليهود والنصارى من آثار النفوس، فإن مجموع ما ذكروه ليس فيه ما يكاد يخرج عن قياس الأمور المعتادة إلا حوادث الأكوان كنزول المطر وشفاء المريض وزلزلة الأرض والخسف وصرف السيل والوباء ورجوع السبع والطير، وهذه الأمور يحصل جنسها بأسباب معتادة فإن المطر ينزل بأسباب متعددة، وكذلك شفاء المريض والزلزلة والخسف وإن كان قد يحصل بأسباب غير معتادة كما يحصل نوعه بأسباب معتادة وهذا بخلاف انفلاق البحر اثنى عشر فِرقًا[1] كل فرق كالطود العظيم، وانقلاب العصا حية، ونزول المن والسلوى، وانفجار اثنتي عشرة عينًا[2] من الحجارة، ومثل نبع الماء من بين الأصابع، وتكثير الطعام والشراب حتى يكفي أضعاف من كان يكفيه، وانقلاع الشجرة ثم عودها إلى مكانها ثابتة، فهذه الأمور وأمثالها لا يصدر جنسها عن سبب معتاد، فهذه في جنسها خارقة للعادة بخلاف ما يكون خارقًا للعادة في قدره لا في جنسه، وهذا الجنس هم يمنعون حصوله في العالم لا بقوى / نفس [٥٦/أ] ولا بغيرها، والعلم بحصول مثل ذلك ـ إما بالمعاينة وإما بالأخبار الصادقة ـ يبيّن فساد أصلهم.

وهذا مما ينبغي للعاقل[3] أن يتدبره، فإن القدر الذي بينوا سببه من الغرائب ليس من جنس خوارق العادات بل هو من جنس الأمور المعتادة، وعلى هذا فيكونون منكرين لجنس الخوارق، وهذا هو أصلهم الفاسد الذي يعلم فساده بدلائل كثيرة، ولكن ابن سينا سلك طريقة أراد أن يجمع فيها بين أصولهم الفاسدة وبين التصديق بنوع من الغرائب وأن يجعل الكرامات والمعجزات من هذا النمط، فإن السحر هو من الأمور المعتادة كالأسباب التي يحصل بها المرض والموت

---

(١) في الأصل: (فرقة).

(٢) في الأصل: (وانفجار اثنى عشر عينًا).

(٣) في الأصل: (للفاضل).

ونحو ذلك، ومنه أمور تخالف العادة [و][(١)] الطبيعة ولكن هو مما اعتيد أنه يحصل بالشياطين لكن مقرونًا بما يدل على كذبه وفجوره فلا يشبه كرامات الصالحين فضلاً عن المعجزات، والكلام على هذا مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا بيان فساد قول من جعل المعجزات قوى نفسانية.

الوجه الثالث الخوارق ثلاثة أنواع: فوق طاقة البشر وعلمهم وقدرتهم

الوجه الثالث: أن يُقال: الخوارق ثلاثة أنواع: منها ما هو من جنس الغَنَاء عن الحاجات البشرية، ومنها ما هو من جنس العلم الخارج عن قوى البشر، ومنها ما هو من جنس المقدورات الخارجة عن قدرة البشر.

ولهذا قال نوح عليه السلام، وهو أول رسول أرسله الله إلى أهل الأرض: ﴿وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ إِنِّى مَلَكٌ﴾[هود: ٣١]، وقال الله تعالى لخاتم الرسل ﷺ: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ﴾[الأنعام: ٥٠].

فالغَنَاء من جنس الاستغناء عن الأكل والشرب مدة، والعلم من جنس الأخبار عن الغيوب، والقدرة من جنس الأفعال الشاقة ببدنه والتصرف في العناصر بالاستحالة والزلزلة ونحو ذلك، فهم إنما ذكروا سبب مثل هذا، أما سبب انقلاب
[٥٦/ب] العصا / حية وخروج الناقة من الأرض وأمثال ذلك فهم معترفون بأنه غير ممكن ولا يمكنهم إحالة سببه على قوى النفس.

الوجه الرابع تأثير قوى النفس لا يبلغ مبلغ معجزات الأنبياء

الوجه الرابع: أن يُقال النوع الذي يقولون[(٢)] إنه لقوى النفس [يؤثر][(٣)] تأثيرًا لا يدعون أن تأثيره يبلغ إلى أن يُنزل ماء الطوفان الذي غرَّق أهل الأرض، ولا أن يُرسل الريح العقيم سبع ليال وثمانية أيام حُسُومًا التي أهلكت عادًا، ولا أن تقتلع قرى قوم لوط وتقلبها حتى هلك كل من فيها وأُتْبعوا بحجارة تتبع الشارد منهم،

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) في الأصل: (تقولون).

(٣) زيادة ليست في الأصل وضعناها لاستقامة العبارة.

ولا ترسل طيرًا أبابيل بحجارة من سجيل تنزل على أصحاب الفيل واحدًا واحدًا مع كل طير ثلاثة أحجار صغار حجر في منقاره وحجران في رجليه، حتى هلك أصحاب الفيل، وصار كيدهم في تضليل، حتى أرسل عليهم حجارة من سجيل، فجعلهم كعصف مأكول، ولا في قوى النفس أنها صبيحة كل يوم ينزل المن والسلوى الذي يكفي عسكر موسى وتظللهم بالغمام حيثما ساروا وتطيل الثبات معهم كلما طالوا، وتفجر الماء كل يوم من الحجر اثنتى عشرة[١] عينًا لكل سبط عين، ولا يفرق البحر اثنى عشر فرقًا كل فرق كالطود العظيم حتى إذا خرج منه عسكر موسى ودخله عسكر فرعون انطبق عليهم فأغرقهم كلهم.

وكذلك أيضًا من الخوارق[٢] الخارجة عن قوى النفوس: إحياء الموتى من الآدميين والبهائم، وقد ذكر الله ذلك في غير موضع من كتابه، فذكره في خمسة مواضع في سورة البقرة، وقال تعالى: {وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٥﴾ ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ}[البقرة: ٥٥ - ٥٦]، وقال تعالى: {فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ۚ كَذَٰلِكَ يُحْىِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ}[البقرة: ٧٣]، وقال تعالى: {۞ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَهُمْ/ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُوا۟ ثُمَّ أَحْيَٰهُمْ ۚ}[البقرة: ٢٤٣]، وقال [٥٧/أ]
تعالى: {أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِا۟ئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِا۟ئَةَ عَامٍ فَٱنظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ وَٱنظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِّلنَّاسِ ۖ وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ۚ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ}[البقرة: ٢٥٩].

وقد ذكر الله سبحانه إحياء المسيح للموتى بإذن الله، وذكر سبحانه قصة

---

(١) في الأصل: (اثنى عشر).

(٢) في الأصل: (خوارق).

أصحاب الكهف ومكثهم ثلاثمائة سنة شمسية وهي ثلاثمائة وتسع سنين قمرية نيامًا لا يأكلون ولا يشربون: وقال تعالى: {وَكَذَٰلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَآ} [الكهف: ٢١].

وهذه الأمور التي قصَّها الله: من إحياء الآدميين من بعد موتهم مرة بعد مرة، [و][١] من إحياء الحمار، ومن إبقاء الطعام والشراب مائة عام لم يتغير، ومن إبقاء النيام ثلاثمائة وتسع سنين، ومن تمزيق الطيور الأربعة وجعلهن أربعة أجزاء على الجبال ثم إتيانهن سعيًا لمَّا دعاهنَّ إبراهيم الخليل عَلَيْهِ السَّلَامُ - فيها أنواع من الاعتبار: منها تثبيت المعجزات للأنبياء وأنها خارجة عن قوى النفس، فإن الفلاسفة وسائر العقلاء متفقون على أن قوى النفوس لا تفعل مثل هذا، بل ولا شيء من القوى المعروفة في العالم العلوي والسفلي.

الثاني: أن في ذلك إثبات أن الله فاعل مختار يفعل بمشيئته وقدرته، يُحدث ما يشاء بحسب مشيئته وحكمته، ليس موجبًا بالذات، فإن الموجب بالذات مستلزم لآثاره، فيمتنع أن تتغير أفعاله عن القانون الطبيعي.

والأشكال الفلكية والاتصالات الكوكبية، وإن كانت تحدث بها أنواع[٢] من الغرائب في هذا العالم / فلا بُد في ذلك من استعداد القوابل، ولا بُد أن تكون تلك [٥٧/ب] الاتصالات جارية على القانون المعتاد عندهم، وكلاهما منتف في هذه الخوارق، فالمادة السفلية لا تقبل مثل هذا في العادة، والاتصالات الفلكية لا يحدث عنها مثل هذا، ولهذا كان ما يحدث من الغرائب بسبب تمزيج القوى الفعَّالة السماوية أو القوى المنفعلة الأرضية ليس هو من هذا الباب، بل هو مما اعتيد نظيره: مثل دفع بعض الحيوان عن مكان أو جذبهم إليه، أو إمراض بعض الأبدان أو موتها، أو غير ذلك من الأمور.

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) في الأصل: (أنواعًا).

الثالث: أن هذا من أعظم الدلالة على إمكان معاد الأبدان وإعادة الأرواح إليها، فإنه لا أدل على إمكان الشيء من وقوعه أو وقوع نظيره، فلما كان هذا واقعًا عُلم أنه ممكن، وكذلك إنزال عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ المائدة من السماء كل يوم عليها زيتون وسمك وغير ذلك هو من الأمور الخارجة عن قوى النفس، فإن تأثير النفس في هيولي العالم إنما هو بحسب ما يقبل الهيولي، وتعليق هذا في الهواء ليس هو مما يقبله الهواء، وأيضًا فتأثير النفس في البسيط يكون بسيطًا، لا يكون فيه من التركيب مثل هذا، كما أن النفس ليس في قواها توليد حيوان من بطن أمه من غير جماع إلى أمثال ذلك من خوارق العادات التي يعترفون هم أن قوى النفس وإن كانت لها تأثير في الجنس العالي من ذلك فلا يبلغ تأثيرها إلى هذا الحد، وهذا كما أن قوى البدن معروفة من المشي والهرولة ونحو ذلك، وليس في قوى بدن أحد أن يحمل جبلًا ولا ست مدائن على كاهله ولا في قوى بدنه أن يطير في الهواء وأمثال ذلك. فتبين أنهم معترفون أن هذه الأمور لا يمكن إضافتها إلى قوى النفس.

الوجه الخامس

الوجه الخامس: أن يُقال: نحن لا ننكر أن النفس يحصل لها نوع من الكشف / إما يقظة وإما منامًا بسبب قلة علاقتها مع البدن إما برياضة أو بغيرها، وهذا هو الكشف النفساني، لكن قد ثبت أيضًا بالدلائل العقلية مع الشرعية وجود الجن وأنها تخبر الناس بأخبار غائبة عنهم كما للكهان والمصروعين وغيرهم، والناس يسمعون من المصروع من أنواع الكلام والأخبار عن الغائبات واللغة الغريبة التي يعلمون باضطرار أنها ليست في قوة ذلك الإنسان، وكذلك أهل العبادات الشيطانية من البراهمة(١)

[٥٨/أ]

إخبار الجن والملائكة بالمغيبات ليس من نوع الكشف النفساني

---

(١) نسبة إلى رجل من الثنوية يقال له برهام، وقد مهد لهم نفي النبوات أصلًا وقرر استحالة ذلك في العقول بوجوه، ويذكر الشهرستاني أنهم ينتسبون إلى براهم وهم ثنوية قائلون بالنور والظلمة وينفون النبوات ومن زعم أن ذلك نسبة لإبراهيم الخليل فقد أخطأ.
انظر: «الملل والنحل» للشهرستاني: (٧٠٦/٣)، و(٢٥٨/٢ ـ ٢٦٠)، و«مقالة البراهمة في دائرة المعارف الإسلامية» لكاراده فو، و«القاموس الإسلامي» لأحمد عطية الله.

والبخشية[١] ونحوهم من عُبَّاد المشركين ومن أشبههم من المنتسبين إلى أهل القبلة كأنواع من اليونسية[٢] والأحمدية[٣] والخالدية[٤] والدسوقية[٥]، وأمثال هؤلاء من أهل العبادات المشركية المخالفة للكتاب والسنة فيُسمع منهم حال السماع من أنواع الكلام واللغة الغريبة التي لا يمكن ذلك الشخص أن يتكلم بها ما يُعلم أن المتكلم على لسان غيره أو الملقن له ذلك الكلام غيره لا أن مجرد نفسه فعلت ذلك بدون سبب منفصل من الأرواح، وإذا كان هذا مما شُوهد في النفوس الخبيثة وأن كثيرًا من إخباراتها تكون عن إخبار أرواح شيطانية لها فلأن يكون إخبار الأنبياء عن إخبار أرواح الملائكة بطريق الأَوْلى. وهم يقولون: الشياطين عندنا قوى النفس الخبيثة، والملائكة قوى النفس الصالحة.

قلنا: قد تقدم أن جمهور المسلمين لا ينكرون وجود هذه القوى كما تقدم، ولكن المقصود هنا أنه يُعلم وجود أمور منفصلة مغايرة لهذه القوى كالجن المخبرين

---

(١) (بخشي) كلمة سنسكريتية الأصل هي (بهشكو) تدك على كهنة بوذا، وهذا أحد معانيها اللائق بها هنا.
انظر: «دائرة المعارف الإسلامية».

(٢) نسبة إلى يونس بن يوسف بن مساعد الزاهد، الشيباني المخارقي، أحد الأعلام، شيخ اليونسية أولي الزعارة، والشطح والخواثة وخفة العقل. كان ذا كشف وحال، ولم يكن عنده كبير علم، وله شطح، والله أعلم بسره. ولد بقرية القنية من نواحي ماردين سنة ٥٣٠هـ وتوفي سنة ٦١٩هـ.
«وفيات الأعيان»: (٧/ ٢٥٦)، و«جامع كرامات الأولياء»: (٢/ ٢٩٦)، و«النبلاء»: (٢٢/ ١٧٨)، و«شذرات الذهب»: (٥/ ٨٧)، و«الأعلام»: (٩/ ٣٤٨).

(٣) نسبة إلى أحمد بن عليّ بن إبراهيم الحسيني، أبي العباس، يعرف بالسيد البدوي، المتصوف صاحب الشهرة في الديار المصرية، ولد بفاس سنة ٥٩٦، وطاف البلاد، وأقام بمكة والمدينة، ثم استقر بمصر إلى وفاته سنة ٦٧٥هـ ودفن في طنطا حيث يقيم له أتباعه كل عام مولدًا وهو من البدع المنكرة.
انظر: «النجوم الزاهرة»: (٧/ ٢٥٢)، و«طبقات الشعراني»: (١/ ١٨٣)، و«الأعلام»: (١/ ١٧٥).

(٤) لم أتعرف على هذه الطائفة وإلى من تنتسب.

(٥) نسبة إلى إبراهيم بن أبي قريش بن محمد الدسوقي، من أهل دسوق بغربية مصر، ومن شيوخ الصوفية، أورد له الشعراني شعرًا ينحو فيه منحى ابن الفارض في وحدة الوجود. ولد سنة ٦٣٣، ومات سنة ٦٧٦.
«طبقات الشعراني»: (١/ ١٦٥)، و«الأعلام»: (١/ ٥٩).

لكثير من الإنس[1] بكثير من الأخبار وهذا أمر يعلمه بالضرورة كل من باشره أو من أخبره من يحصل له العلم بخبره، ونحن قد علمنا ذلك بالاضطرار غير مرة فهذا نوع من المكاشفات والأخبار بالغيب غير / النفساني. وأما القسم الثالث وهو ما تخبر [٥٨/ب] به الملائكة فهذا أشرف الأقسام كما دلت عليه الدلائل الكثيرة السمعية والعقلية.

وإذا ثبت أن الأخبار بالمغيبات يكون عن أسباب نفسانية، ويكون عن أسباب خبيثة شيطانية وغير شيطانية، ويكون عن أسباب مَلَكية، كان ما ذكروه نوعًا من الأنواع الثلاثة، وهو أضعفها، فكان غاية إيمانهم بالنبوة جعلهم النبي بمنزلة رجل من أضعف صالحي الناس.

الوجه السادس الخوارق التي تفعلها الجن ليست من قوى النفس

الوجه الساس: أن يُقال قد علمنا بالضرورة والتواتر أن الجن تحمل الإنسان من مكانٍ إلى مكان تعجز قدرته عن الوصول إليه، وهذا قد علمناه نحن في غير صورة، وغيرنا يعلم من جزيئات ذلك ما لم نعلمه، ومن شك في أصل ذلك فليرجع إلى من عنده علم ذلك، وإلا فليس للإنسان أن يكذِّب بما لا يعلم، ونحن نعرف من ذلك أمورًا كثيرة جدًّا، ونعرف عددًا كثيرًا حُملوا في الهواء من مدائنهم إلى عرفات، وإلى مكة في غير وقت عرفات، وبعضهم كان كافرًا لم يسلم، وبعضهم منافق لا يقر بوجوب الصلاة، وبعضهم جاهل يعتقد أن وقوفه بعرفات بلا إحرام[2] مع رجوعه إلى بلده بلا طواف وسعي ولا إحرام عبادة وكرامة من كرامات الصالحين، ومثل عدد [كبير حملوا][3] إلى غير مكة، ولو ذكرت ما أعرفه من هذا لطال الخطاب.

وأعرف شخصًا من أصحابنا حملته الجن في الهواء من أسفل دارٍ إلى أعلاها، ووصوه بأمور الدين وتاب وحصل له خير. وآخر كان معه شيطان يحمله قدَّام

---

(١) كذا بالأصل، وفي المطبوع: (الكهان).

(٢) كتبت في الهامش، وهي غير واضحة، وكذا استظهرناها.

(٣) في الأصل: (حملوا كبير)، ثم كتب عليها: (م م).

الناس بمدينة الشَّوْبَك[1] فيصعد في الهواء إلى رؤوس الجبال، وآخر كان يحمله شيطانه من جبل الصالحية إلى قرية يَلْدَى[2] نحو فرسخ، وطائفة حملتهم الشياطين من مدينة تدمر إلى بيت المقدس وأمرتهم أن يصلوا إلى الشمال وصلوا إليه أيامًا وأخبروهم أن هذه الشريعة تغير وتنسخ حتى طلبهم المسلمون إلى جامع تدمر وكانوا في مغارة واستتابوهم فلم يتوبوا بل مكثوا يصلون إلى الشمال ثلاثة أيام ثم تابوا بعد ذلك وتبين لهم أن ذلك كان من الشيطان. وآخر أتى قومًا يرقصون في سماع فبقي يرقص في الهواء على رؤوسهم فرآه شخص فصرخ به فسقط وكان هذا بحضرة الشيخ شبيب الشطى فقال الشيخ: هذا سلبني حالي، فسأله فقال: لم يكن له حال وإنما شيطان حمله من الرحبة[3] إلى هنا فصرخت / فيه فألقاه وهرب، [٥٩/أ] وجرى نظير هذه القصة لغير واحد، ومن المشهور المتواتر عند الترك ما تفعله سحرتهم وكهانهم من البخشية والطوينيّة وشيخهم الذي يقال له: البوا. ومن شرطه عندهم أن يكون مخنثًا مأبونًا يُنكح يُنصب له خركاة في ظلمة، فيذبحون ذبيحة للشيطان، ويغنون له، فتأتي الشياطين وتخاطبهم ببعض الأمور الغائبة كأحوال غائبيهم وسرقاتهم وغير ذلك، ويحمل البوا فيُوقف به في الهواء، وهم يرونه ولا يكون بينهم إذ ذاك مسلم ولا كتاب فيه قرآن، هذا مشهور عندهم إلى هذا الوقت أخبرنا به غير واحد.

وآخرون كانت الشياطين تأتيهم بأطعمة يسرقونها من حوانيت الناس، وجرى

---

(١) الشَّوْبَك: قلعة حصينة في أطراف الشام، بين عمان وأَيْلة والقَلزم، قرب الكَرْك ويذكر هونكمان عن الشوبك ـ في دائرة المعارف الإسلامية ـ أن الشوبك الحالية التي لا تزال أسوارها تحيط ببساتين هي قرية حقيرة الشأن توجد بها آثار ترجع إلى عهد بيبرس ولاجين. وانظر: «معجم البلدان» لياقوت، وكذا «مراصد الاطلاع»: (٢/ ٨١٨).

(٢) من قرىٰ دمشق بالشام على بعد ثلاثة أميال، وقد تسمى يلدان.
وانظر: «معجم البلدان» لياقوت الحموي، وكذا «مراصد الاطلاع»: (٣/ ١٤٨٢).

(٣) قال ياقوت في «معجم البلدان» (٣/ ٣٤): (رحبة دمشق؛ قرية من قراها) وذكر أن بينها وبين دمشق ميلاً.

هذا لغير واحد في زماننا وغير زماننا، وأتى قوم بحلاوة من الهواء وعرفت تلك الحلاوة المسروقة وفقدها صاحبها ووُصفت الآنية التي كانت فيها فرد ثمنها إليه، وهذه الأمور وأمثالها معلوم لنا بالضرورة والتواتر، فإذا كانت الجن تحمل الإنسان من مكان إلى مكان بعيد في الهواء وتحمل الأموال إليه من مكان بعيد وتخبره بأمور غائبة عن الحاضرين عُلم أن هذه الخوارق ليست من قوى النفوس بل بفعل الجن، وإذا كانت الجن تفعل مثل هذا فالملائكة أعلى منهم وأقدر وأكمل وأفضل.

وهذه الأمور كما يصدق بها أهل الملل من المسلمين والنصارى واليهود، فجمهور الفلاسفة يصدِّقون بها، وكتب الروحانيات التي لهم مشحونة بذكر أمثال هذه الأمور وأنواع العزائم والرقى التي يذكرونها مشحونة بالإقسام على الجن والإقسام بهم والدعاء لهم والطلب منهم، والذين يخاطبون الكواكب منهم وتتنزل على أحدهم روحانية الكواكب هي شيطان ينزل عليه ويخبره بأمور ويتصرف له بأمور، وهذه معلومة بالتواتر عندهم، فمن قال إن هذه الخوارق من آثار مجرد النفوس، وأنكر وجود الجن والشياطين وأن يكون لهم / تأثير في الإخبارات والخوارق كان [٥٩/ب] مبطلاً باتفاق أهل الملل واتفاق جمهور الفلاسفة، وكان كذبه معلومًا بالاضطرار عند من عرف هذه الأمور بالمشاهدة أو الأخبار المعلومة الصدق.

الوجه السابع ومن الخوارق إخبار الكهان بالغيب لإخبار الجن لهم

الوجه السابع: أنه من هذا الباب ما تواتر في هذا الباب من أخبار كهان العرب وما كانت تخبرهم به من الأمور الغائبة لإخبار الجن لهم بذلك.

الوجه الثامن الرسل الذين أقر بهم الفلاسفة يخبرون بالملائكة والجن

الوجه الثامن: أن المدَّعي لكون الخوارق التي أتت بها الأنبياء من الإخبار بالغيب من الأمور الخارجة عن قدرة البشر هي من قوى النفس إما أن يكون مصدقًا للرسل فيما علم أنهم أخبروا به، وإما أن يكون مكذِّبًا لهم، فإن كان مكذِّبًا لهم كان الكلام معه أولاً في تثبيت النبوات والإقرار بها. وهؤلاء الفلاسفة والصابئة وأتباعهم من باطنية أهل الملل ونحوهم يعظمون أمر الأنبياء ويقرُّون بكمال علمهم ودينهم وصدقهم ويدَّعون أن ما جاءت به الأنبياء لا يناقض أصول الفلسفة وهذه طريقة

القائلين بأن معجزات الأنبياء قوى نفسانية وإذا كان كذلك فكلام الأنبياء حق باتفاقهم مع سائر أهل الملل.

وإذا كان كذلك فيُقال: من المعلوم بالاضطرار أن الرسل أخبرت بالملائكة والجن، وأنها أحياء ناطقة قائمة بأنفسها ليست أعراضًا قائمة بغيرها، وأخبروا بأنهم يأتون بأخبار الأمور الغائبة وأنهم يفعلون أفعالاً خارجة عن قدرة البشر، كما أخبر الله تعالى عن الملائكة أنهم أتوا إبراهيم الخليل عَلَيْهِ السَّلَامُ ثم ذهبوا منه إلى لوط.

قال تعالى: { هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْمُكْرَمِينَ ﴿٢٤﴾ إِذْ دَخَلُوا۟ عَلَيْهِ فَقَالُوا۟ سَلَـٰمًا
قَالَ سَلَـٰمٌ قَوْمٌ مُّنكَرُونَ ﴿٢٥﴾ فَرَاغَ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ فَجَآءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ ﴿٢٦﴾ فَقَرَّبَهُۥٓ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا
تَأْكُلُونَ ﴿٢٧﴾ فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا۟ لَا تَخَفْ وَبَشَّرُوهُ بِغُلَـٰمٍ عَلِيمٍ ﴿٢٨﴾ فَأَقْبَلَتِ ٱمْرَأَتُهُۥ فِى صَرَّةٍ
فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ ﴿٢٩﴾ قَالُوا۟ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٣٠﴾
۞ قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿٣١﴾ قَالُوٓا۟ إِنَّآ أُرْسِلْنَآ إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ ﴿٣٢﴾ لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن
طِينٍ ﴿٣٣﴾ مُّسَوَّمَةً/ عِندَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ} [الذاريات: ٢٤ ـ ٣٤]. [٦٠/أ]

وقال تعالى: { وَلَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُنَآ إِبْرَٰهِيمَ بِٱلْبُشْرَىٰ قَالُوا۟ سَلَـٰمًا قَالَ سَلَـٰمٌ فَمَا لَبِثَ
أَن جَآءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ ﴿٦٩﴾ فَلَمَّا رَءَآ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا۟
لَا تَخَفْ إِنَّآ أُرْسِلْنَآ إِلَىٰ قَوْمِ لُوطٍ ﴿٧٠﴾ وَٱمْرَأَتُهُۥ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَـٰهَا بِإِسْحَـٰقَ وَمِن وَرَآءِ
إِسْحَـٰقَ يَعْقُوبَ ﴿٧١﴾ قَالَتْ يَـٰوَيْلَتَىٰٓ ءَأَلِدُ وَأَنَا۠ عَجُوزٌ وَهَـٰذَا بَعْلِى شَيْخًا إِنَّ هَـٰذَا لَشَىْءٌ
عَجِيبٌ ﴿٧٢﴾ قَالُوٓا۟ أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ رَحْمَتُ ٱللَّهِ وَبَرَكَـٰتُهُۥ عَلَيْكُمْ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ إِنَّهُۥ حَمِيدٌ
مَّجِيدٌ ﴿٧٣﴾ فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَٰهِيمَ ٱلرَّوْعُ وَجَآءَتْهُ ٱلْبُشْرَىٰ يُجَـٰدِلُنَا فِى قَوْمِ لُوطٍ ﴿٧٤﴾ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ
لَحَلِيمٌ أَوَّٰهٌ مُّنِيبٌ ﴿٧٥﴾ يَـٰٓإِبْرَٰهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هَـٰذَآ إِنَّهُۥ قَدْ جَآءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ ءَاتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ
مَرْدُودٍ ﴿٧٦﴾ وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِىٓءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَـٰذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ ﴿٧٧﴾
وَجَآءَهُۥ قَوْمُهُۥ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمِن قَبْلُ كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ قَالَ يَـٰقَوْمِ هَـٰٓؤُلَآءِ بَنَاتِى هُنَّ
أَطْهَرُ لَكُمْ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ فِى ضَيْفِىٓ أَلَيْسَ مِنكُمْ رَجُلٌ رَّشِيدٌ ﴿٧٨﴾ قَالُوا۟ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا
لَنَا فِى بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ ﴿٧٩﴾ قَالَ لَوْ أَنَّ لِى بِكُمْ قُوَّةً أَوْ ءَاوِىٓ إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ ﴿٨٠﴾

﴿قَالُوا۟ يَٰلُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَن يَصِلُوٓا۟ إِلَيْكَ ۖ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ ٱلَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ إِلَّا ٱمْرَأَتَكَ ۖ إِنَّهُۥ مُصِيبُهَا مَآ أَصَابَهُمْ ۚ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ ٱلصُّبْحُ ۚ أَلَيْسَ ٱلصُّبْحُ بِقَرِيبٍ﴾[هود: ٦٩ ـ ٨١] .

وهذه القصة مذكورة في التوراة(١) وغيرها من كتب أهل الكتاب، كما هي مذكورة في القرآن(٢)، مع العلم بأن كُلاً من النبيين موسى ومحمد لم يأخذها عن الآخر، وهذا مما يوجب العلم بصحتها قبل ثبوت نبوتهما، فإن الاتفاق على مثل هذه الحكاية من غير تواطؤ يمتنع في العادة، فإذا اتفق إخبار المخبرين بمثل هذه القصة الطويلة التي يمتنع في العادة اتفاق الاثنين فيها على الكذب من غير تواطؤ عُلم أنها حق فكان إخبار كل منهما بها دليلاً على نبوته.

وقال: ﴿وَنَبِّئْهُمْ(٣)/ عَن ضَيْفِ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٥١﴾ إِذْ دَخَلُوا۟ عَلَيْهِ فَقَالُوا۟ سَلَٰمًا قَالَ إِنَّا مِنكُمْ وَجِلُونَ ﴿٥٢﴾ قَالُوا۟ لَا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٍ ﴿٥٣﴾ قَالَ أَبَشَّرْتُمُونِى عَلَىٰٓ أَن مَّسَّنِىَ ٱلْكِبَرُ فَبِمَ تُبَشِّرُونَ ﴿٥٤﴾ قَالُوا۟ بَشَّرْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ فَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْقَٰنِطِينَ ﴿٥٥﴾ قَالَ وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِۦٓ إِلَّا ٱلضَّآلُّونَ ﴿٥٦﴾ قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿٥٧﴾ قَالُوٓا۟ إِنَّآ أُرْسِلْنَآ إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ ﴿٥٨﴾ إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥٩﴾ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَآ ۙ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ ﴿٦٠﴾ فَلَمَّا جَآءَ ءَالَ لُوطٍ ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿٦١﴾ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مُّنكَرُونَ ﴿٦٢﴾ قَالُوا۟ بَلْ جِئْنَٰكَ بِمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَمْتَرُونَ ﴿٦٣﴾ وَأَتَيْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴿٦٤﴾ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ ٱلَّيْلِ وَٱتَّبِعْ أَدْبَٰرَهُمْ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ وَٱمْضُوا۟ حَيْثُ تُؤْمَرُونَ﴾[الحجر: ٥١ ـ ٦٥] . [٦٠/ب]

فهذه القصة فيها إثبات الملائكة وأنهم أحياء ناطقون منفصلون عن الآدميين يخاطبونهم ويرونهم في صور الآدميين: الأنبياء وغير الأنبياء، كما رأتهم سارة امرأة

---

(١) انظر: سفر التكوين؛ «الاصحاح»: ١٨، ١٩. وانظر: ما ذكره الدكتور علي عبد الواحد وافي في كتابه «الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام»: ص٢٥ ـ ٢٦.

(٢) يعني: موافقتها إجمالاً أو في الغالب، وإلا ففيها بعض المخالفات، كذكر التوراة أن الله سبحانه قدم ومعه ملكان، وأنهم أكلوا من الطعام.

(٣) كتب في آخر الصفحة: (قوبل بحسب الطاقة).

الخليل عليه السلام وكما كان الصحابة يرون جبريل إذا جاء لما جاء في صورة أعرابي(١)، وتارة في صورة دحية الكلبي(٢)، ومن هذا الباب قوله في قصة مريم: {فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿١٧﴾ قَالَتْ إِنِّىٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا ﴿١٨﴾ قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا} [مريم: ١٧ - ١٩]، وقال تعالى: {وَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ عِمْرَٰنَ ٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا} [التحريم: ١٢]، فهذا الروح تصوَّر بصورة بشر سَوِيٍّ، وخاطب مريم ونفخ فيها.

ومن المعلوم أن القوة النفسانية التي تكون في نفس النبي وغير النبي لا يراها الحاضرون ولا يكون منها مثل هذه الأحوال والأقوال والأفعال.

ومريم لم تكن نبية بل غايتها أن تكون صدِّيقة، كما قال: {مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ} [المائدة: ٧٥]، وقال تعالى: {وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰٓ} [يوسف: ١٠٩].

[٦١/أ] وقد حكى الإجماع / في ذلك على أنه لم يكن في النساء نبية غير واحد كالقاضي أبي بكر بن الطيب والقاضي أبي يعلى وأبي المعالي الجويني(٣)، وخلاف

---

(١) أخرجه البخاري: (رقم٥٠)، ومسلم: (رقم٩) من حديث أبي هريرة، وأخرجه مسلم: (رقم٨) عن عمر.

(٢) ورد ذلك في عدة أحاديث منها ما أخرجه أحمد: (٢/ ١٠٧) وابن سعد في «طبقاته»: (٤/ ٢٥٠)، وغيرهما عن ابن عمر، وإسناده صحيح، وقد صحح إسناده الحافظ ابن حجر في «الإصابة».
وهو عند النسائي من حديث أبي هريرة، وفي «طبقات ابن سعد» من حديث أم المؤمنين عائشة. وانظر: «الإصابة»: (١/ ٤٧٣)، و«النبلاء»: (٢/ ٥٥٣).

(٣) قال القرطبي عند تفسير قوله تعالى: {وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ} [القصص: ٧] اختلف في هذا الوحي إلى أم موسى؛ فقالت فرقة: كان قولاً في منامها. وقال قتادة: كان إلهامًا. وقالت فرقة: كان بملك يمثل لها. قال مقاتل: أتاها جبريل بذلك. فعلى هذا هو وحي إعلام لا إلهام. وأجمع الكل على أنها لم تكن نبية، وإنما إرسال الملك إليها على نحو تكليم الملك للأقرع، والأبرص والأعمى في الحديث المشهور، خرجه البخاري ومسلم، وغير ذلك مما روي من تكليم الملائكة للناس من غير نبوة، وقد سلمت على عمران بن حصين فلم يكن بذلك نبيًّا.
وقال في تفسير [آل عمران: ٤٢]: والصحيح أن مريم نبية؛ لأن الله أوحى إليها بواسطة الملك كما أوحى=

ابن حزم[1] شاذ مسبوق بالإجماع، فإن دعواه أن أم موسى كانت نبية هي ومريم قول لا يُعرف عن أحد من السلف والأئمة[2].

وقد ثبت في «الصحيح» عدد من كَمُلَ من النساء وليس فيهن أم موسى بل قال ﷺ في الحديث الصحيح: «كَمُل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا مريم بنت عمران وآسية بنت مُزاحم»[3] يعني: ممن قبلنا فذكرتا، والتي حضنت موسى، وفيمن كمل ممن ليس بنبي خديجة وآسية امرأة فرعون وغيرهما. والأنبياء أفضل من غيرهم فلو كانت نبية لكان غير النبي أفضل منه، أو غير الكامل أفضل من الكامل.

وأيضًا فإن الله وصف الملائكة بصفات تقتضي أنهم أحياء ناطقون خارجون عن قوى البشر وعن العقول والنفوس التي تثبتها الفلاسفة، فعلم أن الملائكة التي أخبرت عنها الأنبياء ليسوا مطابقين لما يقوله هؤلاء الذين يقولون إن معجزات الأنبياء قوى نفسانية.

وهذا كقوله: ﴿ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ﴿٥﴾ ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ ﴿٦﴾ وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٧﴾ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ﴿٨﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴿٩﴾ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ﴿١٠﴾ مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ﴿١١﴾ أَفَتُمَٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ ﴿١٢﴾ وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِندَهَا جَنَّةُ

= إلى سائر النبيين.
ثم قال: ومن قال لم تكن نبية قال: إن رؤيتها للملك كما رُؤي جبريل عليه السلام في صفة (دحية الكلبي) حين سؤاله عن الإسلام والإيمان، ولم تكن الصحابة بذلك أنبياء، والأول أظهر وعليه الأكثر. والله أعلم.
قلت: لم يكن جبريل في صورة (دحية) في هذا الحديث، حديث عمر بن الخطاب، ففيه: «ولا يعرفه منا أحد»، ولذا حكم الحافظ ابن حجر بالوهم على رواية النسائي: (٨/ ١٠٣) المصرحة بأنه دحية والله أعلم. وقد سبق تخريج هذه الأحاديث في الصفحة السابقة.

(١) قد نفى الإمام ابن حزم ثبوت أي حجة تمنع من نبوة النساء في كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل»: (٥/ ١١٩)، وتكلم فيه عن المسألة عرضًا (٤/ ٢٢) وقال: (ما نعلم للمانعين من ذلك حجة أصلاً).

(٢) كتب بهامش المخطوط: (قيل بنبوة أم موسى ومريم أم عيسى).

(٣) والحديث متفق عليه من حديث أبي موسى. البخاري: (رقم ٣٤١١)، و«مسلم»: (رقم ٢٤٣١). وفي الباب عن عائشة وأنس ـ رضي الله عنهم وعن الصحابة أجمعين.

ٱلْمَأْوَىٰٓ ﴿١٥﴾ إِذْ يَغْشَى ٱلسِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ ﴿١٦﴾ مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴿١٧﴾ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ }[النجم: ٥-١٨].

وقال: { إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴿٢١﴾ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ ﴿٢٢﴾ وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ ﴿٢٣﴾ وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ(١) ﴿٢٤﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَٰنٍ رَّجِيمٍ }[التكوير: ١٩ - ٢٥]، فأخبر أن الذي جاء بالقرآن رسول كريم، ذو قوة عند ذي العرش مكين، وأنه مطاع ثَمَّ أمين، وهذا يمتنع أن تكون صفة أعراض تقوم بنفوس البشر، ولا سيما عند هؤلاء الفلاسفة الذين يمنعون أن يكون لدعاء البشر تأثير في الملأ الأعلى، وقد أخبر أنه رآه عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى، وأنه رآه بالأفق المبين، وما يحصل في نفس الرسول لا يكون هنا ولا / هنا. [٦١/ب]

وغايتهم أن يقولوا هذا تخيل في نفسه، وإن لم يكن موجودًا في الخارج. وحينئذ فيكون الرسول من جنس آحاد المسلمين الذين يرون في المنام أنهم في السموات وأن الملائكة خاطبتهم ونحو ذلك مما يراه آحاد الناس، ومثل هذا لا تكذِّب به قريش ولا أحد من الخلق، ولا يكون مثل هذا ذا قوة عند ذي العرش مكين، ولا يكون مطاعًا ثمَّ أمين.

بطلان القول بأن جبريل هو العقل الفعال من وجوه كثيرة

ومنهم من يقول: جبريل هو العقل الفعَّال الذي يفيض وليس بضنين(٢) أي: بخيل بالفيض، وهذا أيضًا باطل من وجوه كثيرة.

منها أن ذاك لا يتصور في صورة أعرابي ولا دحية ولا ضيف إبراهيم الخليل ولا لوط، ولا في صورة بشر سَوِيّ فنفخ في مريم.

ومنها أنه قال: { ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُّطَاعٍ ثَمَّ }[التكوير: ٢٠ - ٢١]، والعقل الفعَّال ليس مطاعًا ثمَّ، وغايته عندهم أن يتحرك الفلك الأسفل تشبهًا به وأما

(١) في الأصل: (بظنين) وهي قراءة متواترة، لكن يبدو أن شيخ الإسلام يريد قراءة (بضنين) كما سيأتي.

(٢) في الأصل: (بظنين) وهذه القراءة لا تتفق مع تفسير شيخ الإسلام المذكور.

فوق ذلك فلا تأثير له فيه، وهم قد يقولون: إن العرش هو الفلك التاسع، وقد بُسط الكلام عليه في غير هذا الموضع، وبُيِّن أن العرش فوق الفلك التاسع ليس هو إياه.

وأيضًا فإنه أخبر أنه رآه عند سدرة المنتهى وأنه رآه بالأفق المبين مرتين. وقد ثبت في الصحيح أنه رأى جبريل في صورته التي خُلق عليها مرتين(١)، وأنه رآه وله ستمائة جناح منها جناحان سد بهما ما بين المشرق والمغرب(٢). وهذه الصفة لا تنطبق على العقل الفعَّال فإنه لا يُرى في موضعين، ولا له أجنحة.

وهؤلاء القوم قد يقولون إن الأنبياء أخبروا الناس بما هو كذب في نفس الأمر لأجل مصلحتهم، وقد يحسنون العبارة فيقولون: لم يخبروا بالحقائق بل ذكروا من التمثيل والتخييل في أمر الإيمان بالله واليوم الآخر ما تنتفع به العامة، وأما الحقيقة فلم يُخبروا بها ولا يمكن إخبار العامة بها(٣). وهذا / مما يُعلم بالضرورة بطلانه [٦٢/أ]
من دين المرسلين، وقد بسطنا الكلام في إبطال هذا في غير هذا الموضع(٤).

ومن عرف مذهبهم وعرف ما قالته الرسل علم بالضرورة أن ما يقولونه مخالف لما يقوله الرسل لا موافق(٥) له، فيلزم إما تصديق الرسل وتكذيبهم، وإما تكذيب الرسل وتصديقهم، وهم يؤمنون بالرسل من وجه ويكفرون بهم(٦) من

---

(١) متفق عليه من حديث عائشة وابن مسعود.
فحديث عائشة: عند البخاري: (رقم٤٦١٢)، ومسلم: (رقم١٧٧).
وحديث ابن مسعود عند البخاري: (رقم٣٢٣٢)، ومسلم: (رقم١٧٤).

(٢) قد ورد ذلك في الروايات السابقة بمعناه، ففي بعضها: «ملأ بين السماء والأرض»، وفي بعضها: «قد سد الأفق».
أما لفظ: «سد ما بين المشرق والمغرب» فهو في «المسند»: (١/ ٤٠٧) من حديث ابن مسعود.

(٣) انظر على سبيل المثال: «رسالة أضحوية في أمر المعاد» لابن سينا: ص٨، و«منهاج الأدلة في عقائد الملة» لابن رشد: ص١٣٢.

(٤) راجع «درء تعارض العقل والنقل» للمصنف: (١/ ٨).

(٥) في الأصل: (موافقًا).

(٦) في الأصل: (به).

وجه، فلا يقولون إنهم كاذبون ولا جاهلون ولا يصدقونهم في كل ما أخبروا به.
ومن المعلوم أن المخبِر بالخبر إذا لم يكن خبره مطابقًا لمخبره فإما أن يكون متعمدًا للكذب وإما أن يكون مخطئًا، وهم يسلِّمون أن الرسل من أعلم الخلق بالحقائق، وأنهم مخصوصون بقوى قدسية يعلمون بها ما لا يتمكن غيرهم من العلم به، وأنهم من أبر الناس وأصدقهم، فإذا كانوا مقرِّين بغاية الكمال لهم في العلم والصدق كان هذا مناقضًا لما يذكرونه في إخباراتهم، فإنها تستلزم إما تكذيبهم وإما تجهيلهم.

ولهذا كان هؤلاء متناقضين في أمر النبوات، فلا هم كذَّبوا بهم تكذيب المكذِّبين الذين كذَّبوا بالنبوات مطلقًا، ولا صدَّقوهم تصديق المؤمنين الذين آمنوا بهم مطلقًا، بل كانوا كمن آمن ببعض وكفر ببعض، وهؤلاء من الكافرين حقًا، وهم من المنافقين المذبذبين لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، وفيهم من يكثر نفاقه وزندقته، وفيهم من يكون نفاقه أقل من نفاق غيره.

وأيضًا فإن الله تعالى يقول: { ۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذۡنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ }[الشورى: ٥١]، ففرَّق سبحانه بين الوحي وبين إرسال الرسول الذي يوحي بإذنه ما يشاء، كما فرَّق بين ذلك وبين التكليم في قوله تعالى: { ۞ إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ } إلى قوله تعالى: { وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا }[النساء: ١٦٣ - ١٦٤]، ففرَّق بين الإيحاء العام المشترك بين الأنبياء وبين تكليمه / لموسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، كما فرق بين الإيحاء وبين إرسال رسولٍ [٦٢/ب]
يوحي بإذنه ما يشاء، وهذا يناقض مذهبهم في الأصلين، فإنهم لا يثبتون إلا ما هو من جنس الوحي والإلهام، كالذي يسمونها القوة القدسية، بل الوحي والإلهام الذي أثبته الله فوق ما يثبتونه من القوة القدسية، فدل على أن أحوال الرسل الذين يرسلهم الله إلى الأنبياء خارجة عن قوى النفس وعن جنس الإيحاء العام والإلهام المشترك، كما قال الله تعالى: { ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ }[الحج: ٧٥]، فتبين أنه يصطفي رسلاً من الناس ورسلاً من الملائكة.

وكذلك أخبر أنه يكلم البشر من وراء حجاب، كما أخبر أنه كلم موسى تكليمًا، وكما قال تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ﴾[البقرة: ٢٥٣]، وقال: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَىٰنِى﴾[الأعراف: ١٤٣]، وهذا يقتضي أنه يكلِّم بعض عباده تكليمًا خارجًا عن جنس ما يحصل بالوحي والإلهام مما يتناول القوة القدسية وغيرها.

وأيضًا فإنه قد قال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَآءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا﴾[الأحزاب: ٩]، فأخبر أنه أرسل مع الريح جنودًا لم يرها المؤمنون، وقال تعالى: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْـًٔا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ ۝٢٥ ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[التوبة: ٢٥-٢٦]، فأخبر أنه أنزل السكينة على رسوله وعلى المؤمنين وأنزل مع ذلك جنودًا لم يروها.

وقال تعالى: ﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَٰثَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُنزَلِينَ ۝١٢٤ بَلَىٰٓ إِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم/ بِخَمْسَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾[آل عمران: ١٢٤ - ١٢٥]، وقال تعالى: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَٱسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّى مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُرْدِفِينَ ۝٩ وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ﴾ إلى قوله: ﴿إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾[الأنفال: ٩ - ١٢]، فقد أخبر أنه أمدَّهم بجنود من الملائكة تنصرهم، ففي تلك الآيات أخبر أن نزول[1] الملائكة بالعلم والوحي، وفي هذه الآيات أخبر بنزولها[2] بالنصر والقدرة وهذا يبيِّن أن ما كان يحصل للرسول من العلم والقدرة من المكاشفة والتأثير في العالم حاصل

[٦٣/أ]

---

(١) كذا بالأصل، ولعل الأشبه: (بنزول).

(٢) في الأصل: (نزولها)، ولعل الأقرب ما أثبتناه.

بما هو خارج عن قوى نفسه من العلم الذي تنزل به الملائكة والنصر الذي تنزل به الملائكة.

وأيضًا فقد قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ يَتَوَفَّى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَٰرَهُمْ وَذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ﴾[الأنفال: ٥٠]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[النساء: ٩٧]، وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمُ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٣٢﴾ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾[النحل: ٣٢-٣٣]، فهذه الآيات كلها يخبر فيها بتوفي الملائكة للأنفس وخطابهم للموتى إما بخير وإما بشر وفعلهم ما يفعلونه بهم من نعيم وعذاب.

وكما قال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُوا۟ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَبْشِرُوا۟ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ ﴿٣٠﴾ نَحْنُ أَوْلِيَآؤُكُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِىٓ أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ ﴿٣١﴾ نُزُلًا مِّنْ غَفُورٍ رَّحِيمٍ﴾[فصلت: ٣٠-٣٢]، وقال تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾[الأنعام: ١٥٨]، وقال: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ﴾[البقرة: ٢١٠].

[٦٣/ب] فهذه النصوص / وأمثالها صريحة بإثبات الملائكة وأفعالها وكلامها وتأثيرها في العالم بالقول والفعل، وهذا يبطل قولهم إن المؤثر في العالم هو القوى النفسانية أو القوى الطبيعية، فإن الملائكة خارجة عن هذا وهذا.

وحينئذ فما يحصل من خوارق العادات بأفعال الملائكة أعظم مما يحصل بمجرد القوى النفسانية. والأنبياء أحق الناس بمعاونة الملائكة لهم وتأييد الله تعالى لهم كما أخبر الله سبحانه بذلك.

وأيضًا فقد قال تعالى: ﴿وَٱلصَّٰٓفَّٰتِ صَفًّا ﴿١﴾ فَٱلزَّٰجِرَٰتِ زَجْرًا ﴿٢﴾ فَٱلتَّٰلِيَٰتِ ذِكْرًا﴾[الصافات: ١-٣]، وقوله في آخر السورة: ﴿فَٱسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ ٱلْبَنَاتُ وَلَهُمُ ٱلْبَنُونَ ﴿١٤٩﴾ أَمْ خَلَقْنَا

ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ إِنَٰثًا وَهُمْ شَٰهِدُونَ ﴿١٥٠﴾ أَلَآ إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَدَ ٱللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿١٥٢﴾ أَصْطَفَى ٱلْبَنَاتِ عَلَى ٱلْبَنِينَ ﴿١٥٣﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ} إلى قوله: {وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ﴿١٦٤﴾ وَإِنَّا لَنَحْنُ ٱلصَّآفُّونَ ﴿١٦٥﴾ وَإِنَّا لَنَحْنُ ٱلْمُسَبِّحُونَ}[الصافات: ١٤٩ - ١٦٦]، فأخبر أن الملائكة صافون يسبحون، وأنها صافَّات صفًّا زاجرات زجرًا، وهذا مناقض لقولهم فإن العقول العشرة لا تصطف، بل بعضهم فوق بعض في المرتبة والتعلق مع امتناع المصافة عليها عندهم، والأعراض القائمة بالنفس يمتنع وصفها بما ذكره سبحانه وتعالى من الاصطفاف والزجر والتلاوة وغير ذلك من الصفات.

وكذلك قوله تعالى: {وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُۥ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَٰلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا}[مريم: ٦٤]. وقد ثبت أن جبريل قال له النبي ﷺ: ما يمنعك أن تزورنا أكثر مما تزورنا، فأنزل الله هذه الآية[(١)]. وهذا يبين نزول جبريل إلى الأرض وأنه لا يتنزل إلا بأمر الله، وعندهم يمتنع نزول ملك إلى الأرض، ويمتنع أن يكون الله أمر جبريل بنزوله.

وقال تعالى: {وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا سُبْحَٰنَهُۥ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ / لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ ﴿٢٨﴾ ۞ وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّىٓ إِلَٰهٌ مِّن دُونِهِۦ فَذَٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلظَّٰلِمِينَ}[الأنبياء: ٢٦-٢٩] فبيَّن سبحانه أنهم عباد أكرمهم وأنهم لا يسبقونه بالقول، فلا يقولون حتى يقول، وهم بأمره يعملون، فلا يعملون حتى يأمرهم، وأنهم لا يشفعون إلا لمن ارتضى وأنهم من خشيته مشفقون. [٦٤/أ]

وهذا مناقض لقولهم فإن العقول عندهم ـ بل العالم كله ـ متولد عن الله تولدًا لازمًا يمتنع معه خوفها أو أن يحدث لها من الله أمرٌ أو قول أو يكون لها إليه شفاعة. والشفاعة عندهم ليس معناها دعاء الله وسؤاله كما هو مذهب المسلمين، بل

---

(١) أخرجه البخاري: (رقم٣٢١٨) عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما.

الشفاعة عندهم تعلق القلب بالوسائط حتى يفيض عليها بواسطة تلك الوسائط ما ينتفع به كما يفيض شعاع الشمس على الحائط بواسطة فيضه على المرآة، وهذه من جنس الشفاعة التي يثبتها المشركون، وهي التي نفاها الله في كتابه.

ولما وقع في كلام أبي حامد في «المضنون به على غير أهله»(١) وغيره من كتبه ما هو من جنس كلام هؤلاء في الشفاعة وفي النبوة وغير ذلك، حتى جعل خواص النبي ثلاثة، كما تقدم ذكره، وغير ذلك من كلامهم، اشتد نكير علماء الإسلام لهذا الكلام، وتكلموا في أبي حامد وأمثاله بكلام معروف، كما تكلم فيه(٢) أصحاب أبي المعالي كأبي الحسن المرغيناني(٣) وغيره، وكما تكلم فيه أهل بيت القشيري(٤) وأتباعه، والشيخ أبو البيان(٥) وأبو الحسن بن

---

(١) انظر: رسالة «المضنون به على غير أهله»: ص٣٠٥ـ٣٠٩، ٣٢٢ـ٣٢٤.
قال الذهبي في ترجمة الغزالي من «النبلاء» (١٩/ ٣٢٩): (فأما كتاب «المضنون به على غير أهله» فمعاذ الله أن يكون له، شاهدت على نسخة به بخط القاضي كمال الدين محمد بن عبد الله الشهرزوري أنه موضوع على الغزالي، وأنه مخترع من كتاب «مقاصد الفلاسفة»، وقد نقضه الرجل بكتاب «التهافت») اهـ.
وانظر كتاب: «مقارنة بين الغزالي وابن تيمية» للدكتور محمد رشاد سالم: ص٤٩، فما بعدها.

(٢) كتب بهامش المخطوط هنا: (من تكلم في أبي حامد).

(٣) هو أبو الحسن عليّ بن أبي بكر بن عبد الجليل، المرغيناني الحنفي، العلامة، المصنف، عالم ما وراء النهر. من أكابر فقهاء الحنفية، كان حافظًا مفسرًا محققًا من المجتهدين. له كتاب «بداية المبتدئ»، وشرحه في كتاب «الهداية في شرح البداية». ولد سنة ٥٣٠هـ ومات سنة ٥٩٣.
وانظر: «الجواهر المضية في طبقات الحنفية»: (١/ ٣٨٣)، و«النبلاء»: (٢١/ ٢٣٢)، و«الفوائد البهية»: ص١٤١ـ١٤٤، و«الأعلام»: (٥/ ٧٣).

(٤) يبدو أنه يقصد أبا القاسم القشيري، فإن بيته بيت علم، وهو أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك ابن طلحة النيسابوري القشيري الشافعي. الإمام الزاهد القدوة الصوفي المفسر.
قالوا عنه: لو قرع الصخر بسوط تحذيره لذاب، ولو رُبط إبليس في مجلسه لتاب. مات سنة ٤٦٥.
كان قد أهدي له فرس، فركبه نحوا من عشرين سنة، فلما مات الشيخ لم يأكل الفرس شيئًا، ومات بعد أسبوع. وانظر: «تاريخ بغداد»: (١١/ ٨٣)، و«دمية القصر»: (٢/ ٩٩٣)، و«الأنساب»: (١٠/ ٤٢٧)، و«تبيين كذب المفتري»: ص٢٧١، و«طبقات الشافعية»: (٥/ ١٥٣)، و«النبلاء»: (١٨/ ٢٢٧).

(٥) هو الشيخ القدوة الكبير، أبو البيان، نبأ بن محمد بن محفوظ القرشي، الدمشقي، الشافعي اللغوي الأثري=

شكر[1] وأبو عمرو بن الصلاح[2] وأبو زكريا[3]، وكما تكلم فيه أبو بكر الطُّرْطُوشي[4]

= الزاهد، المعروف بابن الحوراني، كان حسن الطريقة صيِّنًا ديِّنًا تقيًا، محبًا للسنة والعلم والأدب، له أتباع ومحبون. وهو شيخ الطائفة البيانية من المتصوفة بدمشق.

قال ابن قاضي شهبة: (كان عالمًا عاملاً إمامًا في اللغة شافعي المذهب سلفي العقيدة، له تآليف ومجاميع وشعر كثير» توفي سنة ٥٥١هـ). وانظر: «مرآة الزمان»: (٨/ ١٣٩)، و«النبلاء»: (٢٠/ ٣٢٦)، و«طبقات الشافعية» للسبكي: (٧/ ٣١٨)، و«الأعلام»: (٨/ ٣٢٠).

(١) هو القاضي الأجل عليّ ابن القاضي الأجل أبي السعادات شكر ابن القاضي الأجل أبي العباس أحمد بن شكر الشافعي، المنعوت بالجمال. سمع من الأرتاحي وعبد الغني المقدسي وجماعة، وسافر إلى الشام والعراق، وجمع مجاميع في السنة والصفات والرقائق وحَدَّث. مات بالقاهرة سنة٦١٦.
وانظر: «التكملة لوفيات النقلة»: (٤/ ٣٩٥)، و«تاريخ الإسلام» وفيات سنة ٦١٦.

(٢) هو تقي الدين أبو عمرو عثمان ابن المفتي صلاح الدين عبد الرحمن بن عثمان بن موسى الكردي الشافعي، الإمام الحافظ العلامة شيخ الإسلام، الفقيه وعالم التفسير والحديث، صاحب كتاب «علوم الحديث» كان ذا جلالة عجيبة، ووقار وهيبة، متين الديانة، معظمًا عند السلطان.
ولد في شرخان قرب شهرزور سنة ٥٧٧هـ ومات سنة ٦٤٣هـ بدمشق.
وانظر: «تذكرة الحفاظ»: (٤/ ١٤٣٠)، و«النجوم الزاهرة»: (٦/ ٣٥٤)، و«طبقات الشافعية»: (٨/ ٣٢٦)، و«النبلاء»: (٢٣/ ١٤٠)، و«وفيات الأعيان»: (٢/ ٤٠٨)، و«شذرات الذهب»: (٥/ ٢٢١)، و«الأعلام»: (٤/ ٣٦٩).

(٣) هو أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحوراني النووي الشافعي، محيي الدين، الإمام الحافظ الأوحد القدوة شيخ الإسلام علم الأولياء. كان إمامًا بارعًا، حافظًا متقنًا، أتقن علومًا جمة، وصنف التصانيف الجمة، وكان شديد الورع والزهد، تاركًا الرغائب من المأكول إلا ما يأتيه به أبوه من كعك وتين، وكان يلبس الثياب الرثة المرقعة، ولا يدخل الحمامات العامة، وترك الفواكه جميعها، ولم يتناول من الجهات درهما.
وقد بسط تلميذه ابن العطار ترجمته في مصنف مستقل. مولده ووفاته في نوا من قرى حوران بالشام، ولد سنة ٦٣١، ومات رَحِمَهُ اللَّهُ سنة ٦٧٦. وانظر: «تذكرة الحفاظ»: (٤/ ١٤٧٠)، و«طبقات علماء الحديث»: (٤/ ٢٥٤)، و«طبقات الشافعية»: (٨/ ٣٩٥)، و«النجوم الزاهرة»: (٧/ ٢٧٨)، و«الأعلام»: (٩/ ١٨٥).
وإنما ذهبنا إلى أن المقصود بأبي زكريا النووي دون أبي زكريا يحيى بن عمار الآتية ترجمته ص٢٩١؛ لأن الثاني مات قبل مولد الغزالي بـ(٢٨) سنة.

(٤) هو أبو بكر محمد بن الوليد بن خلف القرشي الفهري، الأندلسي الطرطوشي الفقيه، عالم الإسكندرية، من فقهاء المالكية ومن الأدباء، كان إمامًا عالمًا زاهدا ورعًا دينًا متواضعًا متقشفًا متقللاً من الدنيا.
ولد بطرشوشة في شرق الأندلس نحو سنة ٤٥١هـ وتوفي سنة ٥٢٠هـ وقد ذكر الذهبي في ترجمته طرفًا من الرسالة التي ذم فيها «الإحياء» ومنهج مؤلفه. =

وأبو عبد الله المازَري[1] وابن حمدين القرطبي[2] وصنف في ذلك، وأبو بكر بن العربي[3] تلميذه حتى قال: (شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم / فما قدر). وكما تكلم فيه أبو الوفاء بن عقيل، وأبو الفرج بن الجوزي[4]، [٦٤/ب]

= وانظر: «وفيات الأعيان»: (٤/ ٢٦٢)، و«النبلاء»: (١٩/ ٤٩٠)، و«النجوم الزاهرة»: (٥/ ٢٣١)، و«شجرة النور الزكية»: (١/ ١٢٤)، و«نفح الطيب»: (٢/ ٢٩٠ـ٢٩٤)، و«الأعلام»: (٧/ ٣٥٩).

(١) هو أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي، المازري، المالكي. الإمام العلامة البحر المتفنن، اطلع على علوم كثيرة من الطب والحساب والآداب وغيرها. وكان بصيرًا بعلم الحديث. ينسب إلى مازر بجزيرة صقلية، ولد سنة ٤٥٣هـ، وتوفي سنة ٥٣٦. قال الذهبي في ترجمته: له تأليف في الرد على «الإحياء» وتبيين ما فيه من الواهي، والتفلسف، أنصف فيه، رَحِمَهُ اللَّهُ. والكتاب اسمه: «الكشف والإنباء في الرد على الإحياء».
وانظر: «وفيات الأعيان»: (٤/ ٢٨٥)، و«الوافي بالوفيات»: (٤/ ١٥١)، و«النبلاء»: (٢٠/ ١٠٤)، و«شجرة النور الزكية»: (١/ ١٢٧)، و«الأعلام»: (٧/ ١٦٤).

(٢) لم يظهر لنا من المقصود، وهناك قاضي الجماعة بقرطبة حمدين بن محمد بن علي بن محمد بن عبد العزيز ابن حمدين الثعلبي القرطبي. سمع أباه، وكان من بيت حشمة وجلالة. مات سنة ٥٤٨. فلعله المقصود هنا، ويقوي ذلك أنه من القرن الذي ينقل المصنف ردود علمائه على الغزالي، كذلك فجده الأكبر يسمى (حمدين) فناسب أن يكون مشهورًا بـ(ابن حمدين) لكن كنيته في مصادرنا (أبو جعفر) بينما يكنيه المصنف هنا وفيما يأتي ص٢٥٢ بأبي عبد الله. على أنه لا بأس أن يكون للرجل كنيتان، والعلم عند الله. ولعله هو والد العالم الذي ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية.
وانظر: «الوافي بالوفيات»: (١٣/ ١٦٧)، و«شجرة النور الزكية»: (١/ ١٤٢)، و«التكملة» لابن الأبار: (١/ ٢٨٦)، و«بغية الملتمس» للضبي: ص٢٦١.

(٣) هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن العربي، الأندلسي الإشبيلي المالكي، الإمام العلامة الحافظ القاضي. كان ثاقب الذهن، عذب المنطق، كريم الشمائل، كامل السؤدد، ولي قضاء إشبيلية فحمدت سياسته، وكان ذا شدة وسطوة، فعزل، وأقبل على نشر العلم وتدوينه. وكان رئيسًا محتشمًا وافر الأموال بحيث أنشأ على إشبيلية سورًا من ماله!. ولد سنة ٤٨٦هـ، ومات سنة ٥٤٣ على مارجحه الذهبي.
وانظر: «وفيات الأعيان»: (٤/ ٢٩٦)، و«النبلاء»: (٢٠/ ١٩٧)، و«الوافي بالوفيات»: (٣/ ٣٣٠)، و«النجوم الزاهرة»: (٥/ ٣٠٢)، و«شجرة النور الزكية»: (١/ ١٣٦).

(٤) هو أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الحنبلي، من سلالة الصدِّيق ـ رضي الله عنه ـ، كان إمامًا علامة، حافظًا مفسرًا. صنف مصنفات كثيرة في علوم شتى. وكان ذا حظ عظيم في الوعظ، يحضر مجالسه الملوك والوزراء وبعض الخلفاء والأئمة الكبار، لا يكاد المجلس ينقص عن ألوف كثيرة. مات سنة ٥٩٧. =

وأبو محمد المقدسي[1]، وغيرهم. وكما تكلم فيه الكَرْدَري[2] وغيره من أصحاب أبي حنيفة، ومن أعظم ما تكلم فيه أئمة المحققين لأجله ما وافق فيه هؤلاء الصابئة المتفلسفين، مع أنه بعد ذلك قد رد على الفلاسفة وبين تهافتهم وكفرهم، وبين أن طريقتهم لا توصل إلى حق، بل ورد أيضًا على المتكلمين ورجَّح طريق الرياضة والتصوف، ثم لما لم يحصل مطلوبه من هذه الطرق بقي من أهل الوقف ومال إلى طريقة أهل الحديث فمات وهو يشتغل بالبخاري ومسلم.

والمقصود هنا أن ما ذكره الله في كتابه من شفاعة الأنبياء والملائكة نفيًا وإثباتًا يناقض قول هؤلاء كقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۖ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ﴿٢٢﴾ وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ ۚ حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ ۖ قَالُوا۟ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ﴾[سبأ: ٢٢-٢٣].

وقد ثبت في الصحاح من غير وجه عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانًا لقوله، كأنه سلسلة على صَفْوان ويُصعقون،

= وانظر: «تكملة المنذري»: (ت: ٦٠٨)، و«وفيات الأعيان»: (٣/ ١٤٠)، و«النبلاء»: (٢١/ ٣٦٥)، و«ذيل طبقات الحنابلة»: (١/ ٣٩٩).

(١) هو تقي الدين أبو محمد عبد الغني بن عبد الواحد بن علي، المقدسي الدمشقي الحنبلي، الإمام الحافظ القدوة العابد. سمع الكثير، وكتب الكثير. وكان لا يحدث إلا من كتاب مخافة العجب. وكان لا يضيع شيئًا من زمانه بلا فائدة، وكان الله وضع له هيبة في النفوس. مات سنة ٦٠٠هـ.
وانظر: «مرآة الزمان»: (٨/ ٥١٩)، و«النبلاء»: (٢١/ ٤٤٣)، و«ذيل طبقات الحنابلة»: (٢/ ٥)، و«حسن المحاضرة»: (١/ ١٦٥)، و«شذرات الذهب»: (٤/ ٣٤٥)، و«الأعلام»: (٤/ ١٦٠).

(٢) هو أبو الوحدة محمد بن عبد الستار بن محمد العمادي الكردري، العلامة فقيه المشرق شمس الأئمة، برع في مذهب الأحناف وأصوله. ولد سنة ٥٩٩هـ وتوفي ببخارى سنة ٦٤٢هـ. له رسالة في الرد على منخول الإمام الغزالي المشتمل على التشنيع القبيح على الإمام أبي حنيفة... وتعقب فيها على الغزالي قولاً قولاً.
وانظر: «الجواهر المضية»: (٢/ ٨٢)، و«النبلاء»: (٢٣/ ١١٢)، و«الوافي بالوفيات»: (٣/ ٢٥٤)، و«الفوائد البهية» للكنوي: ص١٧٦.

حتى إذا فُزِّع عن قلوبهم قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحق، وهو العلي الكبير».

وهذا المعنى ثابت عن النبي ﷺ من غير وجه: رواه البخاري(١) من حديث أبي هريرة، ورواه مسلم(٢) عن ابن عباس عن رجال من الأنصار، وهو معروف من حديث النواس بن سمعان(٣) عن النبي ﷺ، وهو عن ابن مسعود موقوفًا ومرفوعًا(٤)، وعن

---

(١) البخاري: (رقم٤٧٠١).

(٢) مسلم: (رقم٢٢٢٩).

(٣) أخرجه الطبري في «تفسيره»: (٢٢/ ٩١)، وابن أبي حاتم ـ كما في «تفسير ابن كثير»: (٣/ ٥٣٨) سورة سبأ ـ، وابن خزيمة في «التوحيد»: (١/ ٣٤٨، رقم٢٠٦)، ومحمد بن نصر في «تعظيم قدر الصلاة»: (١/ ٢٣٦، رقم٢١٦)، وأبو زرعة الدمشقي في «تاريخه»: (١/ ٦٢١، رقم١٧٨٣)، والآجري في «الشريعة»: (رقم٧١١)، وابن أبي عاصم في «السنة»: (١/ ٢٢٧، رقم٥١٥)، وأبو الشيخ في «العظمة»: (رقم١٦٣)، والبيهقي في «الأسماء والصفات»: (رقم٤٣٥)، والحكيم الترمذي في «الرد على المعطلة» ـ كما ذكره محقق العظمة ـ، والطبراني ـ كما في «فتح الباري»: (٨/ ٥٣٨)، و«مجمع الزوائد»: (٧/ ٩٤ ـ ٩٥)، والبغوي في «تفسيره»: (٦/ ٣٩٨)، وابن مردويه ـ كما في «الدر المنثور»: (٥/ ٢٣٦)، وغيرهم، وفي سنده نعيم بن حماد وهو إمام لكن فيه مقال وله أوهام، وأعله أبو حاتم ودحيم وغيرهما، وقد توبع نعيم بن حماد عند أبي الشيخ في «العظمة»: (رقم١٦٢) لكن لا يفرح بها؛ فإن في إسنادها عمرو بن مالك وهو ضعيف واتهمه ابن عدي بسرقة الحديث، وتابعه إبراهيم بن موسى الطرسوسي عند الحكيم الترمذي في الردّ على المعطلة، وهو شيخ كما قال أبو حاتم كما في «الجرح والتعديل» (٢/ ١٣٧) لابنه. والحديث صحيح لشواهده ولما سيأتي عن ابن مسعود وابن عباس.

(٤) أخرجه أبو داود في «سننه»: (رقم٤٧٣٨)، والآجري في «الشرعية»: (رقم٧١٢)، وابن خزيمة في «التوحيد»: (رقم٢٠٧)، وابن أبي حاتم في «الرد على الجهمية» ـ كما في «فتح الباري»: (١٣/ ٤٥٦) ـ وابن حبان في «صحيحه»: [(رقم٣٧ـالإحسان)، (رقم٣٢ـموارد)]، واللالكائي في «شرح اعتقاد أهل السنة»: (٢/ ٣٣٤، رقم٥٤٨)، والخطيب في «تاريخ بغداد»: (١١/ ٣٩٢ ـ ٣٩٣)، والبيهقي في «الأسماء»: (رقم٤٣٣، ٤٣٤)، وهلال الحفار في جزئه ـ كما في «هدى الساري»: ص٧١، وابن حجر في «تغليق التعليق»: (٥/ ٣٥٤)، وغيرهم، كلهم من حديث ابن مسعود عن النبي ﷺ بنحوه، وإسناده صحيح.

وأخرجه البخاري في «صحيحه»: (١٣/ باب٣٢ قبل حديث٧٤٨١) معلقًا، ووصله في خلق أفعال العباد (رقم٤٦٥، ٤٦٦)، والطبري في «تفسيره»: (٢٢/ ٩٠)، ومحمد بن نصر في «تعظيم قدر الصلاة»: (رقم٢١٧، ٢١٨)، وعثمان بن سعيد الدارمي: (رقم٣٠٨) في الرد على الجهمية، وابن خزيمة في=

ابن عباس[1] وغيره، وفيه بيان أنه لا تنفع الشفاعة عند الله إلا لمن أذن له، فلا بد من إذن للشفيع، لا أن مجرد التوجه / إليه ينفع المشفوع له، وذلك يقتضي تجدد إذن للشفعاء. [٦٥/أ]

وعندهم أنه لا يحدث من الله شيء للوسائط، بل هي متولدة عنه لازمة لذاته أزلاً وأبدًا، وفيه أنه يُفزَّع عن قلوب الملائكة أي يُزال الفزع عنها، وقد وصف الملائكة في القرآن بالخشية والخوف، وعندهم لا يتصور خشية[2] ولا خوف.

= «التوحيد»: (رقم٢٠٨ ـ ٢١٠)، وابن أبي حاتم في الرد على الجهمية ـ كما في الفتح ـ، وعبد الله بن الإمام أحمد في «السنة»: (رقم٥٣٦، ٥٣٧)، وأبو بكر النجاد: (٥، ٦، ٨) في «الرد على من يقول: القرآن مخلوق»، وأبو الشيخ في «العظمة»: (رقم١٤٤)، والخطيب في «تاريخ بغداد»: (١١/ ٣٩٣)، والبيهقي في «الأسماء والصفات»: (رقم٤٣٢)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة»: (رقم٥٤٩)، وغيرهم، من طرق عن ابن مسعود موقوفًا من قوله، وإسناده صحيح أيضًا، وهو أرجح من المرفوع، ولكن الموقوف له حكم الرفع لأنه لا يقال بالرأي.

وذكره السيوطي في «الدر المنثور»: (٥/ ٢٣٦) وزاد نسبته لسعيد بن منصور وعبد بن حميد وابن المنذر وابن مردويه.

وانظر: «علل الدارقطني»: (٥/ ٢٤٢) و«الصحيحة»: (رقم١٢٩٣)، و«فتح الباري».

(١) أخرجه محمد بن نصر في «تعظيم قدر الصلاة»: (رقم٢١٩)، وأبو سعيد الدارمي: (رقم٣٠٩)، وعبد الله بن أحمد في «السنة»: (رقم٥٣٨) والنجاد: (رقم٧)، وأبو زرعة الأزدي ـ كما في «العلو» للذهبي: ص٨٧، والحكيم الترمذي في «الرد على المعطلة» وغيرهم، كلهم من حديث ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ، وفي سنده ضعف، لحال يزيد بن أبي زياد.

وذكره السيوطي في «الدر المنثور»: (٥/ ٢٣٥)، وزاد نسبته لعبد بن حميد وابن أبي حاتم وابن المنذر وابن مردويه.

وأخرجه الطبري في «تفسيره»: (٢٢/ ٩١) من طريق آخر، لكنه مسلسل بالضعفاء.

وأخرجه أبو نعيم: (رقم١٧٧)، والبيهقي: (٢/ ٢٤٠) في «دلائل النبوة»، وغيرهما، من وجه آخر عن ابن عباس مطولاً.

وذكر هذه الرواية السيوطي في «الدرّ»: (٥/ ٢٣٦) وزاد نسبتها لابن أبي شيبة وابن مردويه.

وفي الباب عن أم المؤمنين عائشة ـ رضي الله عنها ـ أخرجه أبو نصر السجزى في «الإبانة»، ومن حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده؛ أخرجه ابن مردويه، وراجع «الدر المنثور»: (٥/ ٢٣٦).

(٢) في الأصل: (خشيه الله)، ثم كتب فوق لفظ الجلالة: (ص).

قال الله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن دَآبَّةٍ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ۝٤٩ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۩ ﴾[النحل: ٤٩-٥٠]، وقال: ﴿ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ ﴾[الأنبياء: ٢٨]، وقال تعالى في الشفاعة: ﴿ ۞ وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِي شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ ﴾[النجم: ٢٦].

وقوله: ﴿ مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ ﴾ يقتضي إذنًا مستقبلاً، فإن «أَنْ» تخلص الفعل المضارع للاستقبال، وطرد هذا أن يُقال مثل ذلك في كل ما جاء في القرآن من هذا الباب، وهو قول جمهور أهل الحديث والسنة، وهو المنقول عن أئمة السلف، وعليه تدل الدلائل العقلية السليمة عن التناقض.

ومما يوضح الأمر في هذا الباب أن الله نزَّه نفسه عن الشريك أو الولد في غير موضع كقوله تعالى: ﴿ وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۖ وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ۝١٠٠ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ ۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾[الأنعام: ١٠٠-١٠١].

وقال الله تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِي ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ ۖ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًۢا ﴾[الإسراء: ١١١]، وقال تعالى: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ ﴾[المؤمنون: ٩١]، وقال تعالى: ﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ
[٦٥/ب] ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ۝١ ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ/ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِي ٱلْمُلْكِ ﴾[الفرقان: ١-٢].

وقال تعالى: ﴿ أَلَآ إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ ۝١٥١ وَلَدَ ٱللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴾[الصافات: ١٥١-١٥٢]، وقال تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾[الإخلاص: ١-٤]، فنزَّه نفسه عن الولد والكفو.

وهذا القول يوجد في مشركي العرب وفي النصارى وغيرهم، والذي يوجد في هؤلاء شر من هذا كله. وذلك أن مشركي العرب والنصارى ونحوهم يقرُّون بأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه ولكن يثبتون تولدًا من بعض الوجوه، وهو تولد حادث

كما تقوله النصارى في المسيح، وكما كانت تقوله مشركو العرب في الملائكة ونحو ذلك. وأما هؤلاء فيقولون: إن العقول والنفوس متولدة عن الله تولدًا قديمًا أزليًّا لازمًا لذاته، والعالم متولد عن ذلك، فالعالم كله متولد عندهم عن الله تولدًا قديمًا أزليًّا لازمًا لذاته، وإن كانوا قد لا يعبِّرون بلفظ الولد فهم يعبرون بلفظ المعلول والعلة، وهو أخص أنواع التولد، ويعبرون بلفظ الموجِب والموجَب.

وما ذكره الله في كتابه من إبطال التولد يبطل قولهم عقلاً وسمعًا. وذلك أنه قال تعالى: ﴿وَخَرَقُواْ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ﴾[الأنعام: ١٠٠]، وهؤلاء المتفلسفة يجعلون العقل كالذكر والنفس كالأنثى. قال سبحانه وتعالى: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[الأنعام: ١٠١]، وذلك أن التولد لا يكون إلا عن أصلين، لا يكون عن واحد، فيمتنع أن يكون له ولد من غير صاحبة، وهو سبحانه لم يكن له كُفُوًا أحد، وهؤلاء جعلوه واحدًا وجعلوا العالم معلولاً عنه، وقالوا: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وهذا باطل. فإن الواحد البسيط لا يصدر عنه وحده شيء، بل الواحد الذي قدَّروه إنما يوجد في الأذهان لا في الأعيان، ولا يصدر في العالم العلوي والسفلي / أثر إلا عن سببين فأكثر، فالنار إذا أحرقت إنما تحرق [٦٦/أ]
بشرط قبول المحل لإحراقها، فالاحتراق حاصل بسببين لا بسبب واحد، وكذلك الشعاع، وكذلك جميع الأمور.

قال الله تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَىْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[الذاريات: ٤٩]، قال بعض العلماء: تعلمون أن خالق الأزواج واحد. وقال: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَزْوَٰجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾[يس: ٣٦]، فليس في المخلوقات واحد يصدر عنه وحده شيء ولا علة مستقلة بمعلولها من غير مشارك أصلاً. وما يذكره طائفة من أهل الكلام من كون العلم علة العالمية هو عند أكثرهم لا حقيقة له، فليس العالمية زائدة على العلم. وأهل الأحوال الذين أثبتوها زائدة على العالم قالوا: إنها ليست وجودية، فلم يكن في الوجود علة مستقلة بمعلولها

من غير شريك لها فتبين أن ما ذكروه من أن الواجب علة مستقلة بمعلولها مخالف لما الوجود عليه. ودعواهم أن الواحد البسيط يكون علة تامة مستقلة بمعلولها أمر مخالف لما الوجود عليه، وهذا غير معلوم بالعقل، بل هو باطل فيه، ولكن المعلوم في العقل أن الواحد لا يُصدر عنه شيء معلول متولد عنه إلا بمقارنة شيء آخر له، فلو كان العالم معلولاً متولدًا عن الله لكان له مقارنًا يصدر التولد عنهما جميعًا، فإن التولد لا يكون إلا عن أصلين، فإثبات التعليل والتولد يقتضي إثبات شريك في إبداع العالم،وهذا لازم لهم لامحيد عنه من وجه آخر، فإن الحوادث الموجودة في العالم لا يجوز أن تكون صادرة عن العلة التامة الأزلية؛ لأن تلك يلزمها معلولها
فيكون قديمًا معها، فلا يكون محدثًا، فوجب / أن يكون للحوادث فاعل آخر غير [٦٦/ب]
العلة التامة القديمة، وذلك أيضًا يوجب إثبات مشارك لله يُحدث الحوادث، وهذا أيضًا باطل، فإن ذلك الذي قُدِّر محدثًا للحوادث إن كان محدثًا فهو من جملة الحوادث التي تحتاج إلى فاعل محدِث، وإن كان قديمًا فقد صدرت الحوادث عن قديم، فإن كان علة تامة أزلية امتنع حدوث الحوادث عنه، وإن كان فاعلاً باختياره يحدث عنه الحوادث بطل قولهم سواء قيل: إنه صار محدِثًا للحوادث بعد أن لم يكن بغير سبب حادث، أو قيل: إنه لم يزل فاعلاً قادرًا بفعل اختياري يقوم بنفسه.

فتبين أن القوم قولهم في إثبات الشريك والولد لله من شر أقوال من يقول بذلك، وكل ما في القرآن من إبطال ذلك بالأدلة العقلية والخبرية يُبطل قولهم. لكن فهم هذا يحتاج إلى أن نفهم حقيقة أقوال الأمم ومراتبها، وكيف يتناولها القرآن ويبطلها، ويميز الحق من الباطل بالأدلة العقلية البرهانية، كما قد بُسط في غير هذا الموضع.

فهذا كله مما يبين أن الرسل أخبرت بالملائكة، وأنهم عباد الله ليسوا متولدين عنه، ولا خالقهم علة موجبة لهم، وأنهم لا يتصرفون إلا بإذنه، ولا يسبقونه

بالقول، وأنهم يخبرون الأنبياء بالغيب، وأنهم يفعلون من خوارق العادات وغيرها ما فيه نصر الأنبياء وحجة لهم.

وهذا يبين أن هؤلاء الفلاسفة مناقضون للرسل فيما أخبرت به من أمر التوحيد والملائكة وأمر معجزات الأنبياء، ويبين[1] أن المعجزات خارجة عن قوى نفوس البشر، وأن ما قاله هؤلاء في المعجزات قول بلا دليل، وهو قول باطل مبني على أصل باطل، مع أنا لا ننكر أن للقوى التي [في النفوس وسائر الأجسام آثارًا في العالم بحسبها، كما تقدم، لكن إضافة الخوارق إلى ذلك باطل، كما لو أضافها مضيف إلى قوى الأجسام، وادَّعى أنها من باب النيرنجيات[2] التي هي قوى طبيعية، كالقوى التي][3] / في حجر المغناطيس، فإنه يعلم بوجوه كثيرة أن [٦٧/أ] معجزات الأنبياء خارجة عن هذا الجنس، وهذا الجنس وإن كان القائل إن معجزات الأنبياء قوى نفسانية ممن يكذب مطلقًا أثبتنا بعض ما ذكرناه من المعجزات بطرق متعددة كالأخبار المتواترة وكتطابق النبيين على الإخبار بما يمتنع الاتفاق عليه من غير تواطؤ[4] وغير ذلك.

الوجه التاسع من معجزات الأنبياء ما لا يكون النبي شاعرًا به

الوجه التاسع: أن يُقال تأثير النفوس مشروط بشعورها، فإن النفس حية مريدة تفعل بإرادتها، ففعلها مشروط بإرادتها، والفعل الاختياري الإرادي مشروط بالشعور، وخوارق العادات التي للأنبياء منها ما لا يكون النبي شاعرًا به، ومنها ما لا يكون مريدًا له، فلا يكون ذلك من فعل نفسه. بل ومنها ما يكون قبل وجوده ووجود قدرته، ومنها ما يكون بعد موته ومفارقة نفسه لهذا العالم.

---

(١) في الأصل: وتبين.

(٢) النيرنج بالكسر أُخَذٌ كالسحر وليس بسحر، وإنما هو تلبيس وتشبيه، وهي النيرنجات. وانظر: «القاموس»: (٣/ ٤٩٧)، «وتاج العروس» للزبيدي.

(٣) من الهامش بخط مخالف، وكتب: (صح).

(٤) كتبت في الأصل: (تواطئ).

ومن المعلوم أن ما يكون قبل أن تصير لنفسه قوة ونحو ذلك يمتنع أن يكون مضافًا إلى قوته، فإن المعدوم لا قوة له، وذلك مثل قصة أصحاب الفيل[١] التي أنزلها الله لما أُتي بالفيل إلى مكة، وأرسل الله عليهم طيرًا أبابيل، ترميهم بحجارة من سجيل، فجعلهم كعصف مأكول، وكان أهل الفيل نصارى، ودينهم كان خيرًا من دين أهل مكة إذ ذاك، فإنهم كانوا مشركين، ودين النصارى خير من دين المشركين الذين يعبدون الأوثان، لكن كان ذلك كرامة للنبي ﷺ المبعوث بحرمة البيت، وكان الفيل عام مولده ﷺ، قبل مولده[٢] بنحو خمسين ليلة، ولم تكن له قوة نفسانية يؤثر بها ولا شعور بما جرى ولا إرادة له في ذلك.

وكذلك ما حصل من الحوادث حين مولده ﷺ، وكذلك إخبار الكهان بأموره وما صارت الجن تخبرهم به من نبوته أمورٌ خارجة عن قدرته وعلمه وإرادته، [٦٧/ب] وكذلك ما أخبر به أهل الكتاب وما وُجد مكتوبًا عند أهل الكتاب من أخبار / الأنبياء المتقدمين بنبوته ورسالته، وأمر الناس باتباعه أمورٌ خارجة عن قدرته[٣] وعلمه وإرادته كائنة قبل مولده.

وكذلك ما خصَّ الله به الكعبة البيت الحرام من حين بناه إبراهيم وإلى هذا الوقت من تعظيمه وتوقيره وانجذاب القلوب إليه. ومن المعلوم أن الملوك وغيرهم يبنون الحصون والمدائن والقصور بالآلات العظيمة البناء المحكم، ثم لا يلبث أن ينهدم ويُهان، والكعبة بيتٌ مبنى من حجارة سود بوادٍ غير ذي زرع، ليس عنده ما تشتهيه النفوس من البساتين والمياه وغيرها، ولا عنده عسكر يحميه من الأعداء، ولا في طريقه من الشهوات ما تشتهيه الأنفس، بل كثيرًا ما يكون في طريقه من الخوف والتعب والعطش والجوع ما لا يعلمه إلا الله، ومع هذا فقد جعل الله من

---

(١) كتب أمامها بالهامش: (قصة أصحاب الفيل).

(٢) كتب أمامها بالهامش: (قبل مولده ﷺ).

(٣) في الأصل: (قدره).

أفئدة الناس التي تهوى إليه ما لا يعلمه إلا الله، وقد جعل للبيت من العز والشرف والعظمة ما أذل به رقاب أهل الأرض، حتى تقصده عظماء الملوك ورؤساء الجبابرة فيكونون هناك في الذل والمسكنة كآحاد الناس. وهذا مما يُعلم بالاضطرار أنه خارج عن قدرة البشر وقوى نفوسهم وأبدانهم، والذي بناه قد مات من ألوف سنين.

ولهذا كان أمر البيت مما حيَّر هؤلاء الفلاسفة والمنجمين والطبائعية لكونه خارجًا عن قياس عقولهم وقوانين علومهم، حتى اختلقوا لذلك من الأكاذيب ما يعلمه كل عاقل لبيب، مثل قول بعضهم: إن تحت الكعبة بيتًا فيه صنم يُبَخَّر، ويصرف وجهه إلى الجهات الأربع ليقبل الناس إلى الحج! وهذا مما يعلم كل من عرف أمر مكة أنه من أبين الكذب، وأنه ليس تحت الكعبة شيء من هذا، وأنه لا ينزل أحد من أهل مكة إلى ما تحت الكعبة ولا يحفره أحد ولا يبخر أحدٌ شيئًا هناك، ولا هناك صنم ولا غير صنم.

وكان ابن سبعين وأمثاله من هؤلاء يحارون من هذا وربما قالوا: ليت شِعْرنا ما هو الطلسم الذي صنعه إبراهيم الخليل حتى صار الأمر هكذا؟ / وهم يعلمون [٦٨/أ]
أن أمور الطلاسم لا تبلغ مثل هذا، وأنه ليس في الأرض ما يقارب هذا، وأن الطلاسم أمور معتادة معروفة بأسباب معروفة، ولهذا يصنع الرجل طلسمًا ويصنع الآخر مثله أو أعظم منه، وأما هذا فخارج عن قدرة البشر، وليس في الوجود طلسم يستحوذ على أهل الأرض ولا يتصرف في قلوب أهل الأقاليم الثلاثة، وهم أفضل الإنس وأكملهم عقولاً وأديانًا، والطلاسم إنما يقوى تأثيرها إذا ضعف العقل فيؤثر في الجماد أكثر من الحيوان، ويؤثر في البهائم أكثر من الأناسي، ويؤثر في الصبيان والمجانين أكثر من العقلاء، وهكذا تأثير الشياطين كلما ضعفت العقول قوي تأثيرهم.

وأما البيت والقرآن والنبوة فإنما قَوِيَ تأثيرها في أكمل الناس عقلًا وأتمهم علمًا ومعرفة، والإسلام انتشر في مشارق الأرض ومغاربها، كما قال ﷺ: «زُوِيَت لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك أمتي ما زُوِيَ لي منها»[1] وانتشر في الأقاليم المتوسطة: الثالث والرابع والخامس، الذين هم أعدل وأكمل من غيرهم، فتبين أن تأثير النبوات على خلاف تأثير السحر والطلاسم، فتلك يقوى تأثيرها عند ضعف العقل، وهذه يكمل تأثيرها عند قوة العقل. فتبين أن هذه ليست تأثير مجرد قوى البشر: لا نفوسهم ولا أبدانهم، ولا قوى الأجسام الطبيعية، ولا القوى الفلكية الممزوجة بالقوى العنصرية، بل أمر خارج عن هذا كله.

وإذا قُدِّر أن لبعض هذه في بعض ذلك معونة، مثل أن يُقال: إن صدق إبراهيم في دعائه وكمال تمكينه وعلمه وخلته لله أوجب إجابة الله دعاءه فهذا حق لا ننكره، فإنا لا ننكر حصول خوارق العادات بإجابة الدعوات، لكن المنكر أن يُقال: مجرد قوة النفس التي تصرفت في العالم من غير أن يكون الله / هو الذي أحدث بذلك [٦٨/ب] الدعاء من الأسباب الإلهية ما فعل بها ذلك الخارق، فالدعاء سبب وقد عُلم غير مرة أن السبب لا يستقل بل له مشاركات وموانع، وليس هو سببًا مقتضيًا للمسبب بنفسه، ولكن هو سبب لأن يجيب الله الدعاء، كما أن العمل الصالح سبب لأن يثيب الله عبده في الآخرة وأن الناس يحبونه ويثنون عليه، ولا يمكن أن يُقال أن قوة البشر أو عمله الصالح هو الذي أوجب بنفسه محبة الخلق وثناءهم ودعاءهم أو الثواب في الدار الآخرة، بل هذا سبب لما يفعله الله بمشيئته وقدرته ما يخلقه في نفوس عباده الملائكة والجن والبشر مما يفعلونه باختيارهم وقدرتهم التي يخلقها الله، فالدعاء سبب الإجابة، والعمل سبب الإثابة.

---

(١) أخرجه مسلم: (رقم٢٨٨٩) وغيره من حديث ثوبان، وأحمد: (٤/ ١٢٣) من حديث شداد بن أوس.

قال الله تعالى: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴾[البقرة: ١٨٦]، فأمرهم أن يستجيبوا له وأن يؤمنوا به أنه يجيب دعاءهم واستجابتهم له وطاعتهم لأمره. وذلك سبب الإثابة، كما أن الدعاء سبب الإجابة.

وأيضًا، فما حصل بعد موت النبي ﷺ مثل حفظ الله للكتاب الذي جاء به وإبقائه مئين من السنين، مع كثرة الأمة وتفرقها في مشارق الأرض ومغاربها، والكتاب بعد هذا محفوظ، وكذلك الشريعة محفوظة، فهذا أمر خارق خارج عن مقدوره، ولم تبق شريعة مثل هذه المدة الطويلة إلا شريعة موسى، وإلا فالملوك والفلاسفة لهم نواميس وضعوها لا تبقى إلا مدة يسيرة، وأما البقاء مثل هذه المدد مع كون الكتاب محفوظًا فليس هذا إلا للأنبياء.

وأيضًا فما جعله الله في القلوب قرنًا بعد قرن من المحبة والتعظيم والعلم بعظيم منزلته وعلو درجته من غير مكره يكره القلوب على العلم والمعرفة، ومع كمال / عقول(١) الناظرين في ذلك، فإن كل من يعرف أحوال الأمم يعلم أن أمة [٦٩/أ] محمد أكمل الأمم عقلًا وعلمًا وخلقًا ودينًا، ويعلم أن من كان أعظم علمًا وعقلًا كان أعلم بعظمة قدر الرسول، فهذا العلم والتعظيم والمحبة القائمة في قلوب الخلق من أعظم الأمور الخارقة للعادة، وهي أمور خارجة عن قوى البشر.

وكذلك ما في القلوب لإبراهيم وموسى وعيسى ونوح وغيرهم، كما قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا اعْتَزَلَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا ﴿٤٩﴾ وَوَهَبْنَا لَهُم مِّن رَّحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا ﴾[مريم: ٤٩-٥٠]، وقال تعالى لموسى: ﴿ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي ﴾[طه: ٣٩]، وقال: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَٰنُ وُدًّا ﴾[مريم: ٩٦]، وقال: ﴿ وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي

---

(١) كتب في أول الصفحة: (بلغت المقابلة)، والتصحيح، (والحمد لله).

ٱلْأَخِرِينَ ﴿٧٨﴾ سَلَٰمٌ عَلَىٰ نُوحٍ فِى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[الصافات: ٧٨-٧٩]، وقال: ﴿وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِى ٱلْآخِرِينَ ﴿١٠٨﴾ سَلَٰمٌ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾[الصافات: ١٠٨-١٠٩]، وقال: ﴿وَتَرَكْنَا عَلَيْهِمَا فِى ٱلْآخِرِينَ ﴿١١٩﴾ سَلَٰمٌ عَلَىٰ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ﴾[الصافات: ١١٩-١٢٠]، وقال: ﴿وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِى ٱلْآخِرِينَ ﴿١٢٩﴾ سَلَٰمٌ عَلَىٰٓ إِلْ يَاسِينَ﴾[الصافات: ١٢٩-١٣٠]، ونحو ذلك.

فهذا الثناء والمحبة والدعاء والتعظيم الذي للأنبياء وأتباعهم خارج عن قوى أنفس الأنبياء، وكذلك اللعن والبغض الذي جعل الله للكفار وأتباعهم في قلوب المؤمنين خارجٌ عن قوى أنفس الأنبياء، فإن هذا كله بعد موتهم ونظائر هذا كثيرة.

الوجه العاشر ما خص به الأنبياء من قوى وفضائل ليس سبب المعجزات

الوجه العاشر: أن يقال: إن الناس تنازعوا في النبوة: هل هي مجرد صفة قائمة بنفس النبي، كما يقوله من يقوله من أهل الكلام والفلسفة، أو مجرد تعلق خطاب الله بالنبي، كما يقوله من يقوله من أهل الكلام، الأشعرية ونحوهم[1]، أو هي مجموع الأمرين كما يقوله الجمهور. على ثلاثة أقوال، كما اختلفوا على هذه الأقوال الثلاثة في الأحكام الشرعية.

وحينئذ فالقائل: إن قال: إن النبي خُصَّ بقوىً في نفسه يمتاز بها عن غيره في علمه وعمله، فهذا مما يقرُّ به الجمهور، ولا ريب في تفضيل الله للأنبياء بفضائل في أنفسهم، وأن من خصَّه الله بالفضائل فقد أراد به خيرًا كما قالت خديجة للنبي ﷺ / لما جاءه الوحي وخاف على نفسه: «كلا والله لا يُخزيك الله أبدًا، إنك لتصل الرحم وتصدق الحديث، وتحمل الكَلَّ وتكسب المعدوم وتقري الضيف وتعين على نوائب الحق»[2] فاستدلت بعقلها على أن من جعل الله فيه هذه المحاسن والمكارم، التي جعلها من أعظم أسباب السعادة، لم تكن من سنة الله وحكمته وعدله أن يخزيه بل يكرمه ويعظمه، فإنه قد عُرف من سنة الله في عباده [٦٩/ب]

---

(١) انظر: «أصول الدين» لابن طاهر البغدادي: ص١٥٦-١٥٧.

(٢) متفق عليه من حديث عائشة. البخاري: (رقم٣)، ومسلم: (رقم١٦٠).

وإكرامه لأهل الخير وإهانته لأهل الشر ما فيه عبرة لأولى الأبصار، فإن الناس قد عرفوا بالآثار الموجودة المعاينة في الأرض، والأخبار المتواترة عاقبة نوح وإبراهيم وموسى وعيسى وأتباعهم، وعاقبة من كذَّب هؤلاء، وعلموا إكرام الله لهؤلاء ونصره لهم، وعقوبته لهؤلاء وإهانته لهم، وعلموا أيضًا عاقبة أهل العدل والإحسان من الولاة والرعايا، وعاقبة أهل الظلم والشر من هؤلاء وهؤلاء.

وهذا أمر موجود في جميع الأمم: عربهم وعجمهم، على اختلاف أصناف العجم من الفرس والروم والترك والهند والحبشة والبربر وغيرهم. وقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ قَٰتَلَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوَلَّوُا۟ ٱلْأَدْبَٰرَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿٢٢﴾ سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾[الفتح: ٢٢ - ٢٣]، وقال: ﴿۞ لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْمُرْجِفُونَ فِى ٱلْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَآ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٦٠﴾ مَّلْعُونِينَ ۖ أَيْنَمَا ثُقِفُوٓا۟ أُخِذُوا۟ وَقُتِّلُوا۟ تَقْتِيلًا ﴿٦١﴾ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾[الأحزاب: ٦٠ - ٦٢]، وقال تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِن جَآءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى ٱلْأُمَمِ ۖ فَلَمَّا جَآءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا ٱسْتِكْبَارًا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَكْرَ ٱلسَّيِّئِ ۚ وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ ۚ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ ۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾[فاطر: ٤٢ - ٤٣]، وقال تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾[آل عمران: ١٣٧].

وهذا باب واسع، ولهذا دعا الله / الخلق إلى الاعتبار بالعقل المستند إلى [٧٠/أ] الحس وبيّن أن ذلك موافق(١) لما جاءت به الرسل من السمع. قال: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[فصلت: ٥٣]، فأخبر أنه سيري الخلق من الآيات الأفقية والنفسية ما يبين

---

(١) في الأصل: (موافقًا).

أن القرآن الحقُّ، فيتطابق السمع المنقول وما عرف بالحس المعقول، وقال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾[الحج: ٤٦]، وقال تعالى: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُم بَطْشًا فَنَقَّبُوا فِي الْبِلَادِ هَلْ مِن مَّحِيصٍ ﴿٣٦﴾ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[ق: ٣٦-٣٧]، وقال عن أصحاب النار: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[الملك: ١٠]، وقال: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾[الأعراف: ١٧٩]، ومثل هذا كثير.

والمقصود هنا أن الأنبياء خصَّهم الله بمحاسن وفضائل[١] ومكارم أخلاق يميزهم بها عن غيرهم، فمن قال: إن الله خَصَّ النبيَّ بقوى في نفسه، وأراد بذلك إثبات خصائص وفضائل له فهذا حقٌّ، وإن قال إن هذه الخصائص تكون أسبابًا لخوارق عادات يكرمهم الله بها وتكون معجزات وكرامات، أو قال: نفس هذه الخصائص والفضائل مما خُرقت له فيها العادة، فهذا مما لا يُنكر.

وجوه يجب ملاحظتها في أمر النبوة

لكن يبقى الكلام في أمور:

الوجه الأول

أحدها: أنه لا يظن أن جميع خوارق العادات هذا سببها، فإن هذا باطل قطعًا، فلا يُنكر أن يكون الله خصَّ الأنبياء بفضائل خرق لهم بها العادة، ولا ننكر أن تكون تلك الفضائل سببًا لخرق عادات أخرى، لكن دعوى المدَّعي أن تلك القوى التي فُضِّلوا بها على غيرهم هي الموجبة لما جاءوا به من أنواع الآيات والإخبارات الإلهيات وأنواع المعجزات الخارقة للعادات الحاصلة في العالم في السموات[٢] / [٧٠/ب]

---

(١) في الأصل: (بفضائل ومحاسن)، وكتب فوقها: (م م).

(٢) في أسفل الصفحة كتب: (قوبل بحسب الطاقة).

والأرض والهواء والسحاب والحيوان والأشجار والجبال، وغير ذلك هو الباطل؛ لأن من هذه الأمور ما لا يمكن أن تكون قوى النفس سببًا له، إما لعجزها عن ذلك، أو لعدم قبول ذلك المحل لتأثير النفوس، كما أن النفوس لا تكون موجبة لوقوف الشمس وانشقاق القمر واهتزاز العرش وانتثار الكواكب وانقلاب الخشب حية عظيمة وخروج الناقة العظيمة من تراب وإحياء الموتى والحيوان وإحياء الطيور الأربعة بعد تمزيقها وإنزال المائدة وغير ذلك مما نُبِّه عليه.

الوجه الثاني: أنه لا يظن أن هذا هو مجرد النبوة، وأن من حصلت له هذه الخصال التي ذكروها فقد صار نبيًا، فإن كثيرًا من آحاد المؤمنين تحصل له هذه الثلاث وما هو أكمل منها: تحصل له قوة «علمية» في نفسه وقوة عملية في نفسه يكون بها مؤثرًا ويحصل له إحساس باطن فيرى ويسمع في باطنه وهو من آحاد المؤمنين، فمن جعل هذا حدَّ النبي ومنتهاه كان مبطلًا جاحدًا لحقيقة ما خصَّ الله به أنبياءه. الوجه الثاني

والمقصود أن ما أثبتوه من الفضائل الثابتة للأنبياء لا تُنكر إذا كانت حقًا، لكن اقتصارهم على هذا الحد باطل، وجعلهم أن هذا هو السبب لخوارقهم باطل.

الوجه الثالث: أن تعرف أن النبوة لا تنال باكتساب الإنسان واستعداده كما تنال بذلك العلوم المكتسبة والدين المكتسب، فإن هؤلاء القوم ما قدروا الله حق قدره، ولا قدروا الأنبياء قدرهم لما ظنوا أن الإنسان إذا كان فيه استعداد لكمال تزكية نفسه وإصلاحها فاض عليه بسبب ذلك المعارف من العقل الفعال كما يفيض الشعاع على المرآة المصقولة إذا جُلِّيَت وحُذِيَ بها الشمس، وأن حصول النبوة ليس هو أمرًا يحدثه الله بمشيئته وقدرته، وإنما حصول[1] هذا الفيض على هذا المستعد كحصول الشعاع على هذا الجسم الصقيل، صار كثير منهم / يطلب النبوة كما يُحكى عن طائفة من قدماء اليونان، وكما يَعرِض ذلك لطائفة من الناس في أيام الإسلام. الوجه الثالث [٧١/أ]

(١) في الأصل: (وإنما هو حصول).

ولهذا عَظُمَ نكير الناس على صاحب «كيمياء السعادة» وصاحب «المضنون به على غير أهله» و«مشكاة الأنوار» لما كان في كلامه ما هو من جنس كلام هؤلاء الملاحدة، وقد عبَّر عنه بالعبارات الإسلامية والإشارات الصوفية، وبسبب ذلك اغترَّ صاحب «خلع النعلين» وابن سبعين وابن عربي وأمثالهم ممَّن بنى على هذا الأصل الفاسد، بل لا بد في النبوة من إيحاء إلٰهي يختص الله به مَنْ يخصه بذلك من عباده بمشيئته وقدرته، وهو سبحانه عالم بذلك النبي وبما يوحيه إليه من الوحي، وبقدرته خصَّه بما خصَّه به من كراماته، فهؤلاء الملاحدة يدَّعون أن خطابه لموسى بن عمران ليس هو إلا ما حصل في نفس موسى من الإلهام والإيحاء. والواحد من أهل الرياضة والصفاء قد يُخاطب كما خوطب موسى بن عمران، وأعظم من ذلك، وأنه قد يسمع نفس الخطاب الذي سمعه موسى، كما زعم ذلك صاحب «الإحياء» في بعض المواضع وإن قيل إنه رجع عن ذلك.

ومن هؤلاء من يقول إن الخطاب الذي يحصل لهم أفضل مما حصل لموسى وغيره. وهذا مذهب ابن عربي(١) صاحب «الفتوحات المكية» وأمثاله ممن يدَّعي أن ما حصل لموسى ومحمد إنما كان بواسطة الخيال النفساني الذي هو عنده جبريل(٢)، وأن ما يحصل لابن عربي هو فوق ذلك، فإنه يأخذ من المعدن العقلي

---

(١) في الأصل: (العربي) ثم كشط حرفا: الألف واللام.

(٢) يصرح ابن عربي في فص حكمة نورية في كلمة يوسفية، في كتابه «فصوص الحكم» بأن جبريل هو الخيال فيقول (١/ ٩٩): (هذه الحكمة النورية انبساط نورها على حضرة الخيال، وهو أول مبادئ الوحي الإلهي في أهل العناية، تقول عائشة: أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصادقة . . . وكل ما ورد من هذا القبيل فهو المسمى عالم الخيال).

ويقول (١/ ١٠٠): (وكذلك إذا تمثل له الملك رجلاً فذلك من حضرة الخيال، فإنه ليس برجل وإنما هو ملك تدخل في صورة إنسان، فعبره الناظر العارف حتى وصل إلى صورته الحقيقية، فقال: هذا جبريل أتاكم يعلمكم دينكم، وقد قال لهم: ردوا علي الرجل، فسماه الرجل من أجل الصورة التي ظهر لهم فيها، ثم قال: هذا جبريل، فاعتبر الصورة التي مآل هذا الرجل المتخيل إليها).

المحض الذي يأخذ منه المَلك[1] الذي هو عندهم خيال في نفس النبي، ومرتبة العقل فوق مرتبة الخيال، فلما اعتقدوا أن الملائكة التي تخاطب الأنبياء إنما هي خيالات تقوم بنفس الأنبياء زعموا أنهم إذا أخذوا عن العقل المحض كانوا قد أخذوا من المعدن الذي تأخذ منه الملائكة الذين أخذ عنهم / الأنبياء، فكانوا أفضل من الأنبياء عند أنفسهم وعند أتباعهم. [٧١/ب]

فهذا ونحوه مما يُعلم بالاضطرار من دين الرسل أنه كفرٌ وباطلٌ من دينهم، فمن فهم القرآن وفهم كلام هؤلاء لزمه أحد أمرين: إما تكذيب القرآن، وإما تكذيب هؤلاء، وإلا فقولهم وما جاء به الرسول متناقض تناقضًا يعلمه كل من فهم كلامهم وكلام الأنبياء. ولا يُتصور أن يقول هذا، [وأن] يوافق [على] هذا [الكلام][2] إلا أحد رجلين: إما جاهلٌ لا يعلم حقيقة ما جاءت به الرسل وحقيقة قول هؤلاء، بل هو عنده تعظيم مجمل للأنبياء وهؤلاء، كالذين كانوا يعظِّمون محمدًا ومسيلمة.

ويقولون: نشهد أن محمدًا ومسيلمة رسولا الله، وهذا الضرب كثير فيمن لم يعرف حقيقة النبي الصادق والمتنبي الكذَّاب.

---

(١) قال ابن عربي في «فصوص الحكم»: (١/ ٦٣) عن خاتم الأولياء: (فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحي به إلى الرسول).

ويقول (١/ ٦٢): (وهذا هو أعلى عالم بالله، وليس هذا العلم إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء، وما يراه أحد من الأنبياء والرسل إلا من مشكاة الرسول الخاتم، ولا يراه أحد من الأولياء إلا من مشكاة الولي الخاتم، حتى إن الرسل لا يرونه ـ متى رأوه ـ إلا من مشكاة خاتم الأولياء).

ويقول (١/ ٦٣): (... فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين فيكمل الحائط. والسبب الموجب لكونه رآها لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر وهو موضع اللبنة الفضة، وهو ظاهره وما يتبعه فيه من أحكام ... وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن، فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحي به إلى الرسول).

وانظر: رسالة شيخ الإسلام ابن تيمية: (الرد على ابن عربي في دعوىٰ إيمان فرعون) وهي في «جامع الرسائل والمسائل»: (١/ ٢٠١ـ٢١٦).

(٢) ما بين المعقوفتين زيادات يقتضيها السياق.

ويوجد كثير من هؤلاء في المنتسبين إلى الفقه والحديث، والتصوف والزهد والعبادة، والملك والإمارة والوزارة، والكتابة والقضاء والفُتيا والتدريس، وفيمن له دعوات مجابة وفيه صلاح وزهد وعبادة، وذلك لنقص معرفتهم بكمال النبوة والرسالة، وحقيقة أقوال من يناقضها من بعض الوجوه دون بعض.

وقد قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ﴾[المائدة: ٥٤].

فلا بد عند حدوث المرتدين من وجود المحبين المحبوبين، كما قام أبو بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ وإخوانه يقاتلون المرتدين عقيب وفاة خاتم المرسلين، وما حدث من الفتنة في الدين.

وإما منافق[(١)] زنديق يعرف مناقضة هذا لهذا لكنه يظهر الموافقة والائتلاف، لاعتقاده أن النبوة من جنس حال هؤلاء، ويلبس ما يقوله على من لم يعرف حقائق الأمور. ومن هؤلاء من لا يكون قصده / الزندقة والنفاق، لكن لا يكون عارفًا بحال الرسول وقَدْرِ ما جاء به، ولكنه يعظِّمه تعظيمًا مجملًا، ويرى هؤلاء قد تكلموا في النبوة وحقيقتها بكلامهم، وهو عاجز عن معرفة حقيقة الأمر فيعتقد هذا في النبوة وهؤلاء يكثرون في أماكن الفترات التي تضعف فيها آثار النبوة إذا لم يكن هناك من يقوم بحقائقها. [٧٢/أ]

وهؤلاء يكونون في الدول الجاهلية كدولة بني عُبيد ودولة التتار ونحوهم. ومن هؤلاء من يغفر الله له، فإنه إذا اجتهد وسعه في الإيمان بالرسول ولم يبق له قدرة على أكثر مما حصل له من الإيمان به لم يكلف الله نفسًا إلا وسعها، وإن كان قوله بعد قيام الحجة عليه كفرًا، كالذي قال لأهله: إذا أنا مت فاسحقوني ثم اذروني في اليم، فوالله لئن قدر الله عليَّ ليعذبني عذابًا لا يعذبه أحدًا من العالمين،

---

(١) هذه العبارة تابعة وتتمه لقوله السابق: (ولا يتصور أن يقول هذا . . . إلا أحد رجلين: إما جاهل . . .).

والحديث في الصحيحين من غير وجه[1]، فإن هذا جَهِل قدرة الله على إعادته ورجا أنه لا يعيده بجهل ما أخبر به من الإعادة، ومع هذا لما كان مؤمنًا بالله وأمره ونهيه ووعده ووعيده خائفًا من عذابه، وكان جهله بذلك جهلاً لم تقم عليه الحجة التي توجب كفر مثله غفر الله له. ومثل هذا كثير في المسلمين. والنبي ﷺ كان يخبر بأخبار الأولين ليكون ذلك عبرة لهذه الأمة.

والمقصود هنا أن نبين أن ما أثبته هؤلاء في فضائل الأنبياء الثابتة فهو حقٌّ، ولكن جهلهم وكفرهم فيما أنكروه وكذّبوا به وما قالوه من الباطل من هذه الوجوه الثلاثة وغيرها، فالوجهان الأولان الباطلان أبطلوا بهما كون الله هو الخالق بقدرته ومشيئته لمخلوقاته، وأبطلوا ما خلقه من الملائكة والجن وغير ذلك مما لا يعرفونه، وأبطلوا ما امتازت به الأنبياء على غيرهم، وجعلوا الأنبياء من جنس العارفين المعرفة المشتركة بين المسلمين واليهود / والنصارى والمجوس [٧٢/ب] والصابئين. فلهذا صارت النبوة عندهم مكتسبة، وصار كثير منهم يطلب أن يصير نبيًّا، من متقدميهم ومتأخريهم، وصار منهم من يظن أنه نبي، وأنه يضع ناموسًا ينسخ به شرائع الأنبياء، كما جرى لأئمة الإسماعيلية الباطنية ونحوهم. والذي[2] يقرُّون به من النبوة يحصل وما هو أعلى منه لآحاد الناس الذين فيهم فضيلة علمية وعملية، لكن أهل العلم والإيمان بالرسل يعلمون أن نسبتهم إلى الأنبياء من جنس نسبة أهل الرؤيا الصادقة إلى الأنبياء، فإن الرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين جزءًا من النبوة، كما ثبت ذلك في الصحاح[3] عن النبي ﷺ، وكما في

---

(١) أخرجه الشيخان من حديث أبي سعيد الخدري: البخاري: (رقم٣٤٧٨)، ومسلم: (رقم٢٧٥٧)، وكذا من حديث أبي هريرة: البخاري: (رقم٣٤٨١)، ومسلم: (رقم٢٧٥٦)، وأخرجه البخاري: (رقم٣٤٥٢) من حديث حذيفة.

(٢) في الأصل: (والذين).

(٣) ورد من حديث عبادة بن الصامت عند البخاري: (رقم٦٩٨٧)، ومسلم: (رقم٢٢٦٤).
ومن حديث أبي هريرة عند البخاري: (رقم٦٩٨٨)، ومسلم: (رقم٢٢٦٣). =

السنن[1] عنه أنه قال: «الهدي الصالح والسمت الصالح والاقتصاد جزء من خمسة وعشرين جزءًا من النبوة». وقد ثبت عنه في «الصحيحين»[2] أنه قال: «الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان».

فلا ريب أن الشيء يكون جزءًا من النبوة أو الإيمان، ويكون من أصغر الشعب والأجزاء ـ كإماطة الأذى ـ في الإيمان، أو ـ كالرؤيا ـ في النبوة. ولهذا قال ﷺ:

= ومن حديث أنس عند البخاري: (رقم٦٩٩٤)، ومسلم: (رقم٢٢٦٤).
ومن حديث أبي سعيد الخدري عند البخاري: (رقم٦٩٨٩).

(١) **حسن لغيره**. أخرجه أبو داود: (رقم٤٧٧٦)، والبخاري في «الأدب المفرد»: (رقم٤٦٨، ٧٩١)، وأحمد: (١/ ٢٩٦، رقم٢٦٩٨، ٢٦٩٩)؛ والطبراني في «الكبير»: (رقم١٢٦٠٨، ١٢٦٠٩)، والبيهقي في «الشعب»: (رقم٦٥٥٥)، وفي «الآداب»: (رقم١٩٣)، وأبو نعيم في «الحلية»: (٧/ ٢٦٣)، كلهم من طريق قابوس بن أبي ظبيان عن أبيه عن ابن عباس مرفوعًا، وإسناده ضعيف لحال قابوس.
وأخرجه القضاعي في «مسند الشهاب»: (رقم٣٠٦) من وجه آخر عن ابن عباس مرفوعًا بلفظ: «التؤدة والاقتصاد والتثبت والصمت جزء من ستة وعشرين جزءًا من النبوة». وفي إسناده بحر بن كنيز السقاء وهو ضعيف.
وللحديث شاهد: أخرجه الترمذي في «جامعه»: (رقم٢٠١٠، ٢٠١١) وحسنه، وعبد بن حميد: (رقم٥١٢ ـ المنتخب)، والطبراني في «الكبير»، والضياء في المختارة ـ كما في الجامع ـ والخطيب في «تاريخ بغداد»: (٣/ ٦٦)، كلهم من حديث عبد الله بن سرجس مرفوعًا بلفظ: «السمت الحسن والتؤدة والاقتصاد جزء من أربعة وعشرين جزءًا من النبوة» وفي سنده عبد الله بن عمران التيمي البصري، وهو ضعيف يصلح في الشواهد والمتابعات.
الهدي الصالح: الطريقة المستحسنة والسيرة المرضية، وهَدْي الرجل: حاله ومذهبه، وكذلك السَّمْت، فالعطف كعطف التفسير والاقتصاد: التوسط في الأحوال والأمور، والتحرز عن طرفي الافراط والتفريط، وهو محمود في كل شيء. والتؤدة: التأني والتثبت وعدم العجلة.
قال الخطابي: (ومعنى كونها جزءًا من النبوة: أنها جزء من فضائل الأنبياء، أو جزء مما جاء به الأنبياء ودعوا الناس إليه، أو أن صاحبها يستحق أن يُوقّر ويعظم، ويلبسه الله لباس التقوى على قدر هذا الجزء من النبوة لو كانت النبوة أجزاء، وإلا فالنبوة لا تتجزأ، وجعلها جزءًا من هذا العدد موكول إلى عالمه لا دخل للرأي فيه، والله تعالى أعلم).

(٢) متفق عليه من حديث أبي هريرة. البخاري: (رقم٩)، ومسلم: (٣٥/ ٣٧).

«إنه لم يبق بعدي من النبوة إلا المبشِّرات، وهي الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح أو تُرى له»[1]. ولهذا كان هذا الجزء أول ما بُدىء به رسول الله ﷺ تدريجًا له كما في الصحيح عن عائشة قالت: «أول ما بُدىء به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، وكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فَلَق الصبح، ثم حُبّب إليه الخلاء، فكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه ـ وهو التعبد ـ الليالى ذوات العدد» الحديث[2].

وإذا كان بعض أجزاء النبوة يحصل لآحاد المؤمنين وليس هو نبيًا تبين أن ما يذكره هؤلاء من الحق هو جزء من أجزاء النبوة، وما / يذكرونه من الباطل هو مردود [٧٣/أ] عليهم. وقد تبين أن معجزات الأنبياء خارجة عن القوى النفسانية والطبيعية في العالم العلوي والسفلي، وتبين أن الله سبحانه خالق كل شيء بمشيئته وقدرته، وأنه يخلق ما يشاء بالأسباب التي يحدثها وللحكمة التي يريدها.

نهاية الجواب على سؤال السائل

وهذا قدر ما احتملته هذه الأوراق في جواب هذه المسألة فإنها مسألة عظيمة تبنى عليها أصول العلم والإيمان أجبنا فيها بحسب ما احتمله الحال، وفيها من البسط والقواعد الشريفة ما يعرفه مَنْ عرف كلام الناس في هذا الباب، وإن كان ما يجب لله ورسوله من الحق أعظم من هذا الخطاب، فإن تمام البسط في الرد على هؤلاء لا يناسب هذا الموضع، ولكل مقام مقال، ولكن نبهنا على المآخذ التي تُعرف[3] منها حقيقة قولهم وفساده، فإن هؤلاء أفسدوا على الناس عقولهم وأديانهم، وهم يكثرون ويظهرون في ما يناسبهم من الدول الجاهلية، كدولة القرامطة الباطنية العُبيدية ودولة التتر ونحوهم من أهل الجهل والضلال، وفي دول أهل الردة والنفاق.

استطراد في الكلام على الباطنية والفلاسفة

---

(١) أخرجه مسلم: (رقم٤٧٩) عن ابن عباس.

(٢) متفق عليه من حديث عائشة. البخاري: (رقم٣)، ومسلم: (رقم١٦٠).

(٣) في الأصل: (يعرف).

وذلك أن هؤلاء أعظم جهلاً وضلالاً من اليهود والنصارى والمجوس ومشركي العرب والهند والترك وكثير من الصابئين، فإن أكثر المشركين يقرُّون بأن العالم محدَث وأن الله يفعل بمشيئته وقدرته، وكذلك الصابئة الحنفاء على هذا القول، وهو قول أساطين الفلاسفة القدماء الذين كانوا قبل أرسطاطاليس، وإنما ظهر القول بقدم العالم عن الفلاسفة المشهورين من جهة أرسطو وأتباعه، وهو المعلم الأول الذي وضع التعاليم التي يقرونها من المنطق والطبيعي والإلهي، وظهر القول بقدم العالم من الفلاسفة من هذه الجهة.

مقالة الفلاسفة قبل أرسطو

أرسطو وأتباعه هم القائلون بقدم العالم

وهذا الرجل وأتباعه إنما عامة كلامهم في الطبيعيات، فهي علم القوم الذي شغلوا به زمانهم. / [٧٣/ب] وأما الإلهيات فكلام الرجل فيها وأتباعه قليل جدًا إلى غاية، ولكن ابن سينا وأمثاله خلطوا كلامهم في الإلهيات بكلام كثيرٍ من متكلمي أهل الملل، فصار للقوم كلام في الإلهيات، وصار ابن سينا وابن رشد الحفيد وأمثالهما يقرِّبون أصول هؤلاء إلى طريقة الأنبياء، ويظهرون أن أصولهم لا تخالف الشرائع النبوية، وهم في الباطن يقولون إن ما أخبرت به الرسل عن الله وعن اليوم الآخر لا حقيقة له في نفس الأمر، وإنما هو تخييل وتمثيل وأمثال مضروبة لتفهيم العامة ما[1] ينتفعون به في ذلك بزعمهم وإن كان مخالفًا للحق في نفس الأمر، وقد يجعلون خاصة النبوة هي التخييل، ويزعمون أن العقل دل على صحة أصولهم.

مقالات الفلاسفة المتسبين إلى الإسلام

وأكثر الناس لا يجمعون بين معرفة حقيقة ما جاءت به الرسل وحقيقة قول هؤلاء، ولا يعقلون لوازم قولهم التي بها يتبين فساد قولهم بالعقل الصريح. ثم إن كثيرًا من الناس أخذ مذاهبهم فغيَّر عباراتها، وربما عبّر عنها بعبارات إسلامية حتى يظن المستمع أن قول هؤلاء هو الحقيقة التي بُعثت بها الرسل ودلت عليها العقول، كما فعل أصحاب «رسائل إخوان الصفا» وأصحاب دعوة القرامطة الباطنية حيث

---

(١) في الأصل: (وما).

عبَّروا بالسابق والتالي عن العقل والنفس، ويحتجون على ذلك بالحديث الذي يروونه عن النبي ﷺ أنه قال: (أول ما خلق الله العقل) ثم إن هذه الأمور راجت على كثير من أهل التصوف والكلام والتأله والنظر كصاحب «جواهر القرآن» و«مشكاة الأنوار» و«الكتب المضنون بها على غير أهلها»(١) ومن سلك هذا المسلك مثل أصحاب البطاقة(٢) وابن أجلى(٣) والشوذى(٣) وصاحب «خلع النعلين»(٤) وابن العربي الطائي وابن سبعين وغيرهم.

وكثير من الناس تجده تارة مع أهل الكلام وتارة مع أهل الفلسفة كالرازي والآمدي وغيرهما.

[٧٤/أ] بطلان استشهادهم بحديث «أول ما خلق الله العقل» الموضوع من وجوه

/ وقد بسطنا الكلام على هذا الحديث: أول ما خلق الله العقل، وما يتعلق به، وتكلمت على ما ذكره ابن سينا في «شفائه» في واجب الوجود، وما ذكره ابن سبعين وابن العربي وغيرهم في [غير](٥) هذا الموضع.

وهذا الحديث موضوع(٦) وكذب عند أهل العلم بالحديث كما ذكر أبو حاتم البستي وأبو الفرج بن الجوزي وغيرهما، ومع هذا فلفظه: «أول ما خلق الله العقل قال له: أقبل، فأقبل، فقال له: أدبر، فأدبر، فقال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقًا أكرم عليَّ منك فبك آخذ وبك أعطي وبك الثواب وبك العقاب»(٧).

---

(١) هو الإمام أبو حامد الغزالي، وقد تقدمت ترجمته ص٦٤.

(٢) لم نعرفهم، ولعلهم يشبهون أصحاب «رسائل إخوان الصفا»، فإنه من المعلوم أن السابقين لم يكونوا يصنفون مجتمعين.

(٣) لم نعرفهما.

(٤) هو ابن قسي المتقدم ترجمته هنا ص١٧٩.

(٥) زيادة يقتضيها السياق.

(٦) كتب أمام هذا الكلام بالهامش: جزء وتحته: حديث أول ما خلق الله العقل «موضوع».

(٧) موضوع. أخرجه ابن عدي في «الكامل»: [(٢/ ٣٩٠)، (٦/ ١٤) ترجمتي فضل بن عيسى الرقاشي وحفص بن عمر قاضي حلب]، والدارقطني في «الأفراد»، والطبراني في «الأوسط»: (١٨٤٥)، والبيهقي في «شعب الإيمان»: (رقم٤٦٣٣ ـ ٤٦٣٥)، وابن الجوزي في «الموضوعات»: (١/ ٢٧٢ ـ=

فهذا الحديث الذي يحتجون به من جهة الشريعة يدل على نقيض مقصودهم من وجوه كثيرة:

منها: أن قوله: أول ما خلق الله العقل قال له، يقتضي أنه خاطبه في أول أوقات خلقه، لا أنه أول المخلوقات، كما تقول: أولَ ما لقيت زيدًا سلمت عليه. وتقدير الكلام: أول خلق الله قال له. فأول مضاف إلى المصدر، والمصدر يجعل

= ٢٧٣، رقم٣٦٦)، من حديث أبي هريرة مرفوعًا.

وأخرجه العقيلي في «الضعفاء»: (٣/ ١٧٥، رقم١١٦٩)، ومن طريقه ابن الجوزي في «الموضوعات»: (١/ ٢٧٤، رقم٣٦٨)، والطبراني في «الأوسط»: (٧٢٤١)، و«الكبير»: (٨/ ٣٣٩) من حديث أبي أمامة مرفوعًا.

وأخرجه أبو نعيم في «الحلية»: (٧/ ٣١٨) من حديث عائشة مرفوعًا.

وأخرجه الحكيم الترمذي في «نوادر الأصول»: ص٢٤٠ من حديث عدة من أصحاب رسول الله ﷺ.

ولا يصح من جميع طرقه.

وأخرجه عبد الله بن أحمد في «زوائد الزهد» عن الحسن البصري مرسلاً، ولا يصح أيضًا.

وأخرجه البيهقي في «الشعب»: (رقم٤٦٣٢) من حديث الحسن البصري قوله، ولا يصح أيضًا، وقال البيهقي: (هذا من قول الحسن وغيره مشهور، وقد روي عن النبي ﷺ بإسناد غير قوي).

وقد حكم على هذا الحديث بأنه كذب وموضوع غير واحد من الأئمة منهم: الزركشي، وابن حجر، والذهبي، والسخاوي، وعلي القاري، والعجلوني، والطرابلسي، وغيرهم.

وكذلك الأحاديث الواردة في فضل العقل كلها لا تثبت، وهي دائرة بين الضعف والوضع، وقال الإمام الدارقطني: (كتاب العقل وضعه أربعة، أولهم: ميسرة بن عبد ربه، ثم سرقه منه داود بن المحبّر فركّبه بأسانيد غير أسانيد ميسرة، وسرقه عبد العزيز بن أبي رجاء فركّبه بأسانيد أخر، ثم سرقه سليمان بن عيسى السِّجزي، فأتى بأسانيد أخر).

وانظر: «المطالب العالية»: (٣/ ١٣ ـ ٢٣) لابن حجر، «روضة العقلاء»: ص١٦ لابن حبان، وكتاب «العقل» لابن أبي الدنيا، و«بغية الباحث في زوائد مسند الحارث»: (٢/ ٨٠٠ ـ ٨١٥، رقم٨١٠ ـ ٨٤٧) للهيثمي، و«اللآلي المصنوعة»: (١/ ١٢٩ ـ ١٣٠) للسيوطي، و«تاريخ بغداد»: (٨/ ٣٦٠)، و«المنار المنيف»: ص٦٦، ٦٧، و«الدرر»: ص١٣١ للسيوطي، و«تنزيه الشريعة» لابن عراق، و«الفوائد المجموعة»: ص٤٧٨ للشوكاني، و«الموضوعات»: ص٢٧، ٣٠ لعلي القاري، و«المصنوع»: (رقم٤٨) له أيضًا، و«إتحاف السادة المتقين»: (١/ ٤٥٣ ـ ٤٥٥) للزبيدي، و«المقاصد الحسنة»: ص١١٨، ١٣٤ للسخاوي، و«كشف الخفا»: (١/ ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٦٣) للعجلوني، و«ميزان الاعتدال»: (٢/ ٢٠) للذهبي، و«الكشف الإلهي»: (١/ص٢٠٦، رقم٢٠٩) لمحمد الحسيني الطرابلسي، و«السلسلة الضعيفة»: (١/ رقم١، ٣٧٠).

ظرف زمان، كما تقول: كان هذا خفوق النجم وخلافة عبد الملك. ومنه قوله تعالى: {وَإِدْبَٰرَ ٱلنُّجُومِ}[الطور: ٤٩]، مصدر أدبر يدبر إدبارًا.

ومنها: أن هذا يقتضي أنه خَلق قبل العقل غيره لقوله: ما خلقت خلقًا أكرم عليَّ منك، وعندهم هو أول المبدَعات.

ومنها: أن هذا يقتضي أن العقل مخلوق، وحقيقة الخلق منتفية عندهم عن العقل الأول، بل عن العالم، وإنما هو عندهم معلول ومبدَع، لكنهم يحرِّفون الكلم عن مواضعه، فيقولون: العالم محدث ومخلوق، ويعنون بقولهم: محدث أنه معلول ممكن بنفسه واجب بغيره، وأن وجوده من غيره لا من نفسه. وكذلك يعنون بقولهم: مخلوق.

لكن من المعلوم بالاضطرار أن أهل اللغة لا يريدون بقولهم: هو محدث ومخلوق، هذا المعنى المتضمن أنه قديم أزلي لم يزل ولا يزال، بل الحدوث عندهم / يناقض [٧٤/ب] القدم، وكذلك الخلق. ولا تحتمل اللغة بوجه من الوجوه أن القديم الذي لم يزل ولا يزال يُقال له محدث ومخلوق. والمخلوق عندهم أبلغ من المحدث والحادث، فكل مخلوق فهو محدث وحادث باتفاق أهل اللغة وأهل الكلام، وأما أن كل حادث ومحدث فهو مخلوق فهذا مما تنازع فيه أهل الكلام والنظر واللغة، لا يوجب أن كل ما كان حادثًا يسمى مخلوقًا لأن المخلوق هو الذي خلقه غيره، والخلق يجمع معنى الإبداع ومعنى التقدير، وأما لفظ «حادث» فلا يقتضي أنه مفعول، ولو قيل: محدث، فمعنى الخلق أخص من معنى الحدوث.

ومنها أنه قال في هذا الحديث: فبك آخذ وبك أعطي وبك الثواب وبك العقاب» فأخبر أنه يفعل به هذه الأمور الأربعة، وهذا ينطبق على عقل الإنسان الذي هو عرض فيه، وأما العقل الذي يدَّعونه فهو عندهم أبدع السموات والأرض وما بينهما، فهو عندهم رب جميع العالم، فأين هذا من شيء يفعل الله به أمورًا أربعة؟ والكلام على هؤلاء مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أن قول هؤلاء هو من أفسد أقوال أهل الأرض. وأن قول جمهور الصابئين والمشركين والمجوس خير من قولهم، فضلاً عن اليهود والنصارى.

اعتراف أكثر الأمم بوجود الملائكة والجن

يبين[١] ذلك أن هؤلاء الأمم عامتهم يعترفون بوجود الأرواح الموجودة المنفصلة عن الآدميين من الملائكة والجن، فالمشركون من العرب والهند والترك والنبط وغيرهم من الأمم، وأهل السحر منهم والكهانة وغيرهم، معترفون بوجود الجن وبأنهم يخاطبونهم ويدعونهم ويقسمون عليهم، وعند (أهل دعوة)[٢] الكواكب الذين يدعون الشمس والقمر والنجوم ويعبدونها ويسجدون لها، كما كان النمرود بن كنعان[٣] وقومه يفعلون ذلك، / وكما يفعل ذلك المشركون من الهند [٧٥/أ] والترك والعرب والفرس وغيرهم.

وقد ذكر أبو عبد الله محمد بن الخطيب الرازي في كتابه الذي صنفه في هذا الفن[٤] قطعة كبيرة من أحوال هؤلاء، وقد تواترت الأخبار بذلك عن هؤلاء، وأنه يحصل لأحدهم أشخاص منفصلة عنه تقضي كثيرًا من حوائجه، ويسمونها روحانية الكوكب، فهؤلاء المشركون والصابئون من أنواع الأمم ـ الفلاسفة وغيرهم ـ معترفون بوجود الجن المنفصلين وبتأثيرهم في العالم وإخبارهم بالأمور وغير ذلك من أحوالهم.

فتبين أن هؤلاء المتفلسفة الذين يقولون أن أسباب الغرائب منحصرة في القوى الفلكية والطبيعية والنفسانية الآدمية أجهل وأضل من المشركين والصابئين.

---

(١) في الأصل: (تبين).

(٢) في الأصل: (دعوة أهل)، وكتب عليها: (م م).

(٣) كان ملك بابل، وهو الذي حاج إبراهيم في ربه، كما قال المفسرون وغيرهم من علماء النسب. وانظر: «البداية»: (١/ ١٤٨)، والتفاسير عند الآية [البقرة: ٢٥٨].

(٤) هو كتاب «السر المكتوم في مخاطبة الشمس والقمر والنجوم» للإمام الفخر الرازي المتقدم ترجمته ص٦٥. وانظر: «الوافي بالوفيات»: (٤/ ٢٥٦)، و«كشف الظنون»: (٢/ ٩٨٩). وانظر ما تقدم: ص١٠١، ١٨٩ عن الكتاب.

ومما يوضح الأمر في ذلك أن هؤلاء حقيقة قولهم تعطيل الصانع، فإن هؤلاء نوعان: طبائعيون وإلهيون. فأما الطبيعيون فلا يقرُّون بوجود موجود وراء الفلك وما يحويه، وحقيقة قولهم أن العالم واجب الوجود بنفسه، ليس له مبدع ولا فاعل، وهذا هو التعطيل الذي كان يعتقده فرعون، حيث أنكر رب العالمين وقال لموسى على سبيل الإنكار: {وَمَا رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ}[الشعراء: ٢٣]، فاستفهمه استفهام إنكار لا استفهام استعلام، كما يظنه من يزعم أنه سأل موسى عن الماهية، والمسئول عنه ليس له ماهية، فعدل موسى عن ذكر الماهية فإن هذا قول باطل[١]، وإنما كان استفهام فرعون استفهام إنكار وجحود، ولهذا أجابه موسى بما يقيم الحجة عليه، ويبين أن الرب تعالى معروف معلوم لا سبيل إلى إنكاره وجحده، وكان فرعون مقرًّا به في الباطن وإن جحده في الظاهر، كما قال تعالى: {وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ}[النمل: ١٤] وقال تعالى عن موسى في خطابه لفرعون: {لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَـٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ وَإِنِّى لَأَظُنُّكَ يَـٰفِرْعَوْنُ مَثْبُورًا}[الإسراء: ١٠٢]. وهذا القول الذي أظهره فرعون هو قول / المعطلة المحضة وهو قول المعطِّلة من الطبيعيين. [٧٥/ب]

وأما الإلهية الدهريون الذين يقولون بقدم العالم وصدوره عن علة قديمة، كابن سينا وأمثاله، فهؤلاء وإن كانوا مقرِّين بمبدع[٢] هذا العالم فقولهم مستلزم لقول أولئك المعطلة، وإن كانوا لا يلتزمون قولهم.

وذلك أن الموجودات العقلية التي يثبتها هؤلاء من واجب الوجود كالعقول العشرة هي عند التحقيق لا توجد إلا في الأذهان لا في الأعيان، والواحد المجرد الذي يقولون إنه صدر عنه العالم لا يوجد إلا في الأذهان لا في الأعيان، والوجود المطلق الذي يقولون إنه الوجود الواجب إنما يوجد في الأذهان لا في الأعيان.

وأيضًا فهم يثبتون أنه لا بد في الوجود من موجود واجب، وهذا متفق عليه من

---

(١) وقد ذكر ذلك أبو حامد الغزالي في «مشكاة الأنوار»: ص٦٨.

(٢) في الأصل: (لمبدع).

العقلاء، سواء قالوا بقدم العالم أو بحدوثه، وسواء جحدوا الخالق أو أقرُّوا. فإثبات موجود واجب بنفسه لا يتضمن الإقرار بالصانع إن لم يُثبت أنه مغاير للعالم، وقد بسطنا القول في هذا في غير هذا الموضع، وبينا أن الطريقة التي سلكها ابن سينا وأتباعه في إثبات الصانع وفي إثبات واجب الوجود هي أضعف الطرق وأقلها فائدة، وإن كان أتباعه كالسَّهْرَوردي المقتول وكالرازي والآمدي وغيرهم يعظمونها فإن غايتها إثبات موجود واجب، وهذا لا نزاع فيه، وإنما الشأن في كون الواجب مغايراً لهذا العالم، وهم بنوا ذلك على طريقة نفي الصفات، وهي توحيدهم الذي بسطنا الكلام عليه في غير هذا الموضع، فإنهم ادعوا أن الوجود الواجب لا يكون إلا بسلوب الصفات لأن إثباتها يقتضي التركيب، والواجب لا يكون مركَّبا، وقد تقدم التنبيه على ما في هذا الكلام من التلبيس والفساد.

[٧٦/أ] قالوا: / والعالم حامل الصفات مركب فلا يكون واجبًا.

وإذا كان إثباتهم لصانع العالم على طريقتهم لا تتم إلا بنفي الصفات، ونفي الصفات باطل، كان طريقهم في إثبات الصانع باطلاً. ولهذا كان الصانع الذي يثبتونه لا حقيقة له إلا في الأذهان لا في الأعيان، فقولهم يستلزم التعطيل.

الرد على أقوال الصوفية القائلين بوحدة الوجود

وهكذا أقوال من نسج على منوالهم وأخذ معانيهم فأخرجها في قالب المكاشفة والمشاهدة والتحقيق والعرفان كابن عربي وأمثاله، ومن سلك هذا المسلك كابن سبعين وغيره، فإن هؤلاء حقيقة قولهم تعطيل الصانع، وأنه ليس وراء الأفلاك شيء فلو عدمت السموات والأرض لم يكن ثمَّ شيء موجود. ولهذا كان يصرح بذلك التلمساني(١)، وهو كان أعرفهم بقولهم وأكملهم تحقيقًا له،

---

(١) هو سليمان بن علي بن عبد الله بن علي، عفيف الدين التلمساني، كان أديبًا شاعرًا، يدعي العرفان ويتكلم في ذلك على اصطلاح القوم. وكان جماعة ينسبونه إلى رقة الدين والميل إلى مذهب النصيرية، وحاصل الأمر أنه من غلاة الاتحادية القائلين بوحدة الوجود. ولد سنة(٦١٠هـ)، ومات سنة (٦٩٠هـ).
وانظر: «الوافي بالوفيات»: (١٥/ ٤٠٨)، و«النجوم الزاهرة»: (٨/ ٢٩)، و«الأعلام»: (٣/ ١٣٠).

ولهذا خرج إلى الإباحة والفجور، وكان لا يحرّم الفواحش ولا المنكرات، ولا الكفر والفسوق والعصيان، وكان يقول عن شيخه ابن عربي وصاحبه القونوي: أحدهما روحاني متفلسف ـ يعني: ابن عربي ـ والآخر فيلسوف متروحن، يعني: القونوي. وإنما حرّر مذهب التحقيق أنا ـ يعني: نفسه[1]. وهو كما قال: فإن تحقيقهم الذي حقيقته التعطيل للصانع وجحده، وأنه ليس وراء العالم شيء، لم يحققه أحدهما كما حققه التلمساني.

وحدثني الثقة الذي رجع عنهم لما انكشف له أسرارهم أنه قرأ عليه «فصوص الحكم» لابن عربي قال: فقلت له: هذا الكلام يخالف القرآن. فقال: القرآن كله شرك، وإنما التوحيد في كلامنا. قال: فقلت له: فإذا كان الكل واحد فلماذا تُحرَّم عليَّ ابنتي وتحل لي زوجتي؟ فقال: لا فرق عندنا بين الزوجة والبنت، الجميع حلال، لكن المحجوبون قالوا: حرام، فقلنا: حرام عليكم. / وقال أيضًا لما قرأ [٧٦/ب] عليه «مواقف النِّفَّري»[2]: جعلت أتأول موضعًا بعد موضع إلى أن تبين مراده الذي لا يمكن تغطيته وأنه يقول بالوحدة، فقلت: هذا يخالف الكتاب والسنة والإجماع. فقال: إن أردت هذا التحقيق فدع الكتاب والسنة والإجماع. فقلت: هذا لا سبيل إليه، ونحو هذا الكلام.

إلحادهم في أصول الإيمان الثلاثة

ومعلوم أن أصول الإيمان ثلاثة: الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر. وهم ألحدوا في الأصول الثلاثة. أما الإيمان بالله فجعلوا وجود المخلوق هو وجود الخالق، وهذا غاية التعطيل.

---

(١) في هامش الأصل: (رد على ابن عربي وصدر الدين القونوي وعفيف التلمساني).

(٢) يقصد كتاب «المواقف» للنفري. وهو كتاب في التصوف، وقد شرحه التلمساني المتقدم ترجمته في الصفحة السابقة. ومؤلفه هو أبو عبد الله محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري، نسبته إلى (نفر) بين الكوفة والبصرة، وهو من الصوفية الغلاة. مات سنة ٣٥٤هـ.
وانظر: «معجم البلدان»: (٥/ ٢٩٥)، و«كشف الظنون»: (٢/ ١٨٩١)، و«الأعلام»: (٦/ ١٨٤)، «معجم المؤلفين»: (٣/ ٢٨٤).

وأما الإيمان باليوم الآخر، فادعى ابن عربي[١] أن أصحاب النار يتنعمون في النار، كما يتنعم أهل الجنة في الجنة[٢]، وأنه يُسمَّى عذابًا من عذوبة طعمه. وأنشد في كتاب الفصوص[٣]:

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده وما لوجود الحق عين تعاين
فإن[٤] دخلوا دار الشقاء فإنهم على لذة فيها نعيم مباين
نعيم جنان الخلد فالأمر واحد وبينهما عند التجلِّي تباين
يسمى عذابًا من عذوبة طعمه وذاك له كالقشر والقشر صاين

ولهذا قال بعض أصحابنا لبعض أتباع هؤلاء لما أثاروا محنة أهل السنة التي

---

(١) في هامش الأصل: (كلمات صاحب الفصوص).

(٢) يقول الدكتور أبو العلا عفيفي في مقدمة كتاب «فصوص الأحكام» ص٤١، ٤٢: (وإذا كانت الطاعة والمعصية ليس لهما مدلول حقيقي - أو بالأحرى مدلول ديني - على نحو ما فسرنا، فأحرى بالثواب والعقاب ألا يكون لهما مدلول إيجابي في مذهب كمذهب وحدة الوجود. وأقصى ما يستطيع ابن عربي أن يقوله هو أن الثواب اسم ناشئ عن الطاعة في نفس المطيع، وأن العقاب اسم للأثر الناشئ عن المعصية في نفس العاصي، ولكنه تمشيًا مع منطق مذهبه أميل إلى أن يعتبر العقاب والثواب - اللذة والألم - حالتين يشعر بهما الحق نفسه - أي: الحق المتعين في صورة العبد - لا عذاب ولا ثواب إذًا بالمعنى الديني في الدار الآخرة، بل قال: الخلق جميعًا إلى النعيم المقيم، سواء منهم من قدر له الدخول في الجنة، ومن قدر له الدخول في النار، فإن نعيم الجميع واحد وإن اختلفت صوره وتعددت أسماؤه).

ثم يقول في موضع آخر (٢/ ٢٣٦): (اللغة الرمزية التي يصوغ بها المؤلف نظريته في وحدة الوجود لا تسمح بوجود جنة حقيقية ولا نار حقيقية في دار غير هذه الدنيا، فإن النار عنده ليس لها معنى إلا «ألم الحجاب» أو الحال التي لا يدرك فيها الإنسان الوحدة الوجودية للموجودات، كما أن الجنة عنده ليست سوى الحال التي يدرك فيها الإنسان هذه الوحدة).

ويذكر في موضع ثالث (٢/ ١٧): (الجنة والنار ليستا سوى مقامين من مقامات المعرفة بحقيقة الوجود).

وأما علة عدم تعذيب الكفار بالنار فهي عند ابن عربي كما في «الفصوص» (١/ ١٧٢): (فمن غضب فقد تأذَّى، فلا يسعى في انتقام المغضوب عليه بإيلامه إلا ليجد الغاضب اللذة بذلك، فينتقل الألم الذي كان عنده إلى المغضوب عليه، والحق إذا أفردته عن العالم يتعالى علوًّا كبيرًا عن هذه الصفة على هذا الحد).

(٣) انظر: «فصوص الحكم»: (١/ ٩٤).

(٤) في «الفصوص»: (وإن).

انتصروا فيها لهؤلاء الملاحدة، قال له: الله يذيقكم هذه العذوبة. وهذا المذهب قد حكاه أصحاب المقالات كالأشعري في «مقالاته» عن طائفة من سواد أهل الإلحاد سموهم البطيخية[١]، وهو مما يُعلم بالاضطرار فساده من دين الإسلام.

وأما الإيمان بالرسل فقد ادعوا أن خاتم الأولياء أعلم بالله من خاتم الأنبياء وأن خاتم الأنبياء هو وسائر الأنبياء يأخذون العلم بالله من مشكاة خاتم الأولياء، وهذا مناقض للعقل والدين، كما يقال في قول القائل: «فخر عليهم السقف من تحتهم»: لا عقل / ولا قرآن، فإنه من المعلوم، بالعقل أن المتأخر يستفيد من المتقدم دون العكس، ومن المعلوم في الدين أن أفضل الأولياء يستفيدون من الأنبياء، وأفضل الأولياء من هذه الأمة هم صالحو المؤمنين الذين صحبوا رسول الله ﷺ، كما قال تعالى: {وَإِن تَظَٰهَرَا عَلَيۡهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوۡلَىٰهُ وَجِبۡرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ} [التحريم: ٤].

[٧٧/أ]

الرد على تفضيلهم خاتم الأولياء على خاتم الرسل

وأفضل هؤلاء أبو بكر وعمر باتفاق أئمة السلف والخلف ـ والشيعة يفضلون عليا ـ واتفق المسلمون على أن أفضل الأولياء بعد رسول الله ﷺ إما أبو بكر وإما علي، وإن كان بعض الناس يحكى خلافًا في غيرهما من الصحابة، ومن قال من مخطئي الصوفية أنه قد يمكن أن يكون في المتأخرين من هو أفضل من أبي بكر وعمر، كما ذكره الترمذي الحكيم[٢] في كتاب «خاتم الأولياء»[٣]، واتبعه على

---

(١) في الأصل: (البطيحية). والتصويب من كتاب «مقالات الإسلاميين»: (٢/١٦٨)، وفيه يقول: (وقال قوم: إن أهل الجنة ينعمون فيها، وإن أهل النار ينعمون فيها، بمنزلة دود الخل يتلذذ بالخل، ودود العسل يتلذذ بالعسل، وهم البطيخية).

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن، الحكيم الترمذي، الإمام الحافظ، العارف الزاهد، كان ذا رحلة ومعرفة، وله مصنفات وفضائل، وله حكم ومواعظ وجلالة، لولا هفوة بدت منه، وهو تفضيله الولاية على النبوة. وانظر: «حلية الأولياء»: (١٠/٢٣٣)، و«طبقات الشافعية»: (٢/٢٤٥)، و«النبلاء»: (١٣/٤٣٩)، و«لسان الميزان»: (٥/٣٠٨)، و«معجم المؤلفين»: (٣/٥٠٢، رقم١٤٦٤٨) لكحالة.

(٣) انظر ما سيأتي بعد قليل: ص٢٥٠.

ذلك ابن حمويه[1] وأمثاله، فهؤلاء مخطئون في ذلك بالكتاب والسنة والإجماع، والترمذي مع فضله وعلمه لما صنَّف كتاب «خاتم الأولياء» أنكر المسلمون عليه ذلك، وأخرجوه، كما ذكر ذلك أبو عبد الرحمن السلمي في محنة الصوفية، وقال إنهم نفوه وأخرجوه من بلدته وشهدوا عليه بالكفر، وذلك بسبب تصنيف كتاب «خاتم الولاية» ونسبوه إلى القبائح في الدين، وجاء إلى بَلْخ فقبله أهل بلخ بسبب موافقته إياهم على المذهب . وفي هذا الكتاب من الكلام الباطل ما يُعلم فساده بالاضطرار من دين الإسلام، وهو الذي فتح الكلام في ختم الأولياء، حتى جاء هؤلاء المتأخرون الذين يدّعي كل منهم أنه خاتم الأولياء كابن عربي وابن حمويه وغيرهما، وأتى بالعظائم التي[2] لم يسبق إليها الترمذي ولا غيره، وفي كلام هؤلاء ونحوهم تفضيل بعض الأولياء على الأنبياء أو بعضهم، وشيوخ الصوفية متفقون على تفضيل الأنبياء على الأولياء، كما اتفق على ذلك سائر علماء المسلمين.

وقد ذكر أبو بكر الكلاباذي[3] في كتابه «اعتقاد الصوفية»[4] إجماع الصوفية

---

(١) هو سعد الدين محمد بن المؤيد بن عبد الله بن علي بن محمد بن حمويه، الشيخ الجويني الزاهد الصوفي، كان صاحب رياضات وأحوال وله كلام في التصوف على طريق أهل الوحدة، أقام بقاسيون يتأله ويتعبد مدة، ولما ضاق به الحال رجع إلى خراسان واجتمع به جماعة من التتار وأسلم على يده غير واحد منهم. مات سنة ٦٥٠، وقيل: سنة ٦٥٢.
وانظر: «الوافي بالوفيات»: (٥/ ١٠١)، و«النجوم الزاهرة»: (٧/ ٣١)، و«الأعلام»: (٧/ ١٢٠).

(٢) في الأصل: (الذي).

(٣) هو الشيخ: أبو بكر محمد بن إبراهيم ـ ويقال: ابن إسحاق ـ بن يعقوب الكلاباذي البخاري، من حفاظ الحديث من أهل بخاري. من مصنفاته كتاب «التعرف لمذهب أهل التصوف» وهو مطبوع، مات ٣٨٠هـ.
وانظر: «الأعلام»: (٥/ ٢٩٥)، و«معجم المؤلفين»: (٣/ ٣٧).

(٤) هو كتاب «التعرف لمذهب أهل التصوف»، وهو كتاب مختصر مشهور، اعتني بشأنه المشايخ، وقالوا فيه: لولا التعرف لما عرف التصوف. وله شروح منها شرح المصنف نفسه سماه «حسن التصرف»، وقد وصف في المتن والشرح طريق التصوف وسيرة الصوفي وبينها، وكشف من كلام المشايخ في التوحيد والصفات ما أمكن كشفه. «كشف الظنون»: (١/ ٤١٩).
وذكر الإجماع الذي ذكره المصنف عن الكتاب السابق، قال فيه (رقم٦٩): (وأجمعوا جميعًا أن الأنبياء=

على ذلك.

وهؤلاء الملاحدة من المتصوفة / سلكوا مسلك ملاحدة الفلاسفة في تفضيل الفيلسوف الكبير على النبي، ولهذا قال ابن عربي: (إن خاتم الأولياء يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملَك الذي يوحى به إلى النبي) وهذا قول من يقول من الكُلاَّبية إن جبريل أخذ القرآن عن الله إلهامًا وعبَّر عنه بعبارته. وهذا قول يخالف الكتاب والسنة والإجماع، كما بُسط الكلام عليه في مواضع أخر. [٧٧/ب]

وقد يقال: إن هذا مبني على أصل ملاحدة الفلاسفة. وذلك أن المعدن الذي يأخذ منه النبي عندهم هو العقل الفعَّال والقوة العقلية التي يسمونها القوة القدسية. ثم إن النفس تخيل ما يعقله الإنسان كما يتخيله النائم في منامه فيرى في نفسه صورًا نورانية ويسمع أصواتًا وهي في نفسه، فما يراه النبي ويسمعه عندهم هو في نفسه لا في الخارج.

وهذا يقع الصحيح منه لعامة المؤمنين، ويقع فاسده لأهل الماخوليا ونحوهم من الممرورين، والصور الخيالية التي في نفس النبي وغيره هي الملائكة عندهم. فلهذا قال ابن عربي: (إنه يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى الرسول) فإنه على أصله في الإلحاد يقول: يأخذ من العقل الذي هو القوة القدسية، والنبي يأخذ من الصور الخيالية التي تأخذ من العقل. ومن أخذ من العقل كان أكمل ممن يأخذ من الخيال الذي يأخذ من العقل. ولهذا يدعي بعضهم أنه أفضل من موسى بن عمران، وأن التكليم الذي حصل لهم أعظم من التكليم الذي حصل لموسى؛ لأن الكلام عندهم ليس خارجًا عن نفس موسى بل هو فيض فاض عليه كما يفيض على غيره.

ولهذا يقول بعضهم: كلم موسى من سماء عقله، وصاحب «مشكاة الأنوار»

= أفضل البشر، وليس في البشر من يوازي الأنبياء في الفضل، لا صديق ولا ولي ولا غيرهم، وإن جل قدره وعظم خطره).

أشار إلى هذا الأصل الفاسد(١). ولهذا بنى ابن قسي على ذلك في كتابه في «خلع النعلين» وادعى في «خلع النعلين» أن وارداته عبرانية / الأصل، أي: أشبه فيها [٧٨/أ]
موسى بن عمران حيث خلع الدنيا والآخرة فوردت عليه المخاطبات الإلٰهية.

ولهذا تكلم الناس في صاحب «مشكاة الأنوار» بالعظائم. والمتفلسفة ينتحلونه لهذا الكتاب وأمثاله، وأهل الانتصار له يقولون: رجع عن هذا كله، كما ذُكر ذلك في غير كتاب. ومنهم من يقول: هذه الكتب مكذوبة عليه ليست من كلامه وأنكروا عليه في «الإحياء» وغيره أيضًا مواضع مثل هذا وأمثاله، كما فعل أتباع أبي القاسم القشيري وأتباع أبي المعالي الجويني كأبي الحسن المرغيناني(٢) وغيره وكما فعل صاحبه أبو بكر بن عربي وقال: شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر. وكذلك أبو بكر الفهري الطرطوشي وأبو عبد الله المازري وأبو الوفاء بن عقيل وأبو البيان الدمشقي وأبو الفرج بن الجوزي وأبو عبد الله محمد ابن حمدين القرطبي وأبو محمد المقدسي وأبو عمرو بن الصلاح وغير هؤلاء.

والمقصود هنا أن الذين يزعمون أن تكليم الله لموسى فيض فاض عليه، منهم من يقول: إنه كُلِّم أفضل مما كُلِّم موسى وكان في زماننا من يقول هذا، ويقول: إن موسى كُلِّم من حِجاب الحرف والصوت وهو يُكلَّم دون ذلك الحجاب. ومقصوده أنه سمع في نفسه حروفًا وأصواتًا وهي التي سمعها، فإنه ليس عند هؤلاء أنه سمع شيئًا خارجًا عن ما في نفسه، وتلك الحروف والأصوات الخيالية هي التي تبين له المعاني العقلية. قالوا: ونحن خوطبنا بتلك الحقائق العقلية من غير احتياج إلى هذه الواسطة. وهذا من جنس قول شيخهم الطائي: إن خاتم الأولياء يأخذ من المشكاة التي يأخذ منها الملك الذي يوحى به إلى الرسول. ويقول أيضًا: إن الولاية أفضل من النبوة، وولاية النبي عنده أفضل من نبوته ورسالته؛ لأنه بزعمه من حيث الولاية

---

(١) انظر: «مشكاة الأنوار»: ص٦٦، ٧٣.

(٢) في الأصل: (المرغياني)، وقد تقدم على الصواب ص٢١٦ إذ ذكر المصنف هناك نحوا مما هنا.

يأخذ من الله بلا واسطة، ومن حيث النبوة يأخذ / بواسطة(١). [٧٨/ب]

وهذا الكلام قد يقولونه مطلقًا، وتوجيهه على أصولهم أن النبوة هى مقام تخييل المعقولات والولاية هي المعقول الصرف، فالولي تَرِد عليه المعقولات صرفًا، والنبي من جهة ولايته له هذه المعقولات، لكن جهة نبوته هي تخييل هذه المعقولات، فيأخذ بواسطة الخيال، وجهة رسالته عندهم أنزل الدرجات وهي جهة تبليغه للناس، ولهذا قالوا:

مقام النبوة في برزخ   فويق الرسول ودون الولي(٢)

---

(١) انظر: «فصوص الحكم»: (١/ ١٣٤ ـ ١٣٧) حيث يقول ابن عربي: (فإذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع فمن حيث هو ولي وعارف، ولهذا مقامه من حيث هو عالم أتم وأكمل من حيث هو رسول أو ذو تشريع وشرع، فإذا سمعت أحدًا من أهل الله يقول أو ينقل إليك عنه أنه قال: الولاية أعلى من النبوة، فليس يريد ذلك القائل إلا ما ذكرناه أو يقول: إن الولي فوق النبي والرسول فإنه يعني بذلك في شخص، وهو أن الرسول ﷺ من حيث هو ولي، أتم من حيث هو نبي ورسول، لا أن التابع له أعلى منه).
على أن ابن عربي يزعم أنه هو خاتم الأولياء فيقول:

(أنا ختم الولاية دون شك   لورث الهاشمي مع المسيح)

وانظر: «التصوف الثورة الروحية في الإسلام» للدكتور أبي العلا عفيفي: ص٣١٢ ـ ٣١٤، وانظر: «الفتوحات المكية»: (٢/ ٤٩). وخاتم الأولياء أفضل عند ابن عربي من خاتم الأنبياء والرسل، وإذا كان الرسول ﷺ يشبه نفسه بلبنة في حائط فخاتم الأولياء هو في موضع لبنتين، وانظر: «الفصوص»: (١/ ٦١ ـ ٦٤) حيث يقول: (.. وهذا هو أعلى عالم بالله، وليس هذا العلم إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء، وما يراه أحد الأنبياء والرسل إلا من مشكاة الرسول الخاتم، ولا يراه أحد من الأولياء إلا من مشكاة الولي الخاتم، حتى إن الرسل لا يرونه ـ متى رأوه ـ إلا من مشكاة خاتم الأولياء) ثم يقول بعد ذلك: (.. فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين فيكمل الحائط، والسبب الموجب لكونه رآها لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر، وهو موضع اللبنة الفضة وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الأحكام ... وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن، فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحي به إلى الرسول). انظر: «رسالة ابن تيمية» في الرد على ابن عربي في دعوىٰ إيمان فرعون، في «جامع الرسائل»: (١/ ٢٠٥، فما بعدها).

(٢) في «لطائف الأسرار»: ص٤٩ لابن عربي، ما نصه:

(سماءُ النبوة في برزخ   دُوَين الولي وفوق الرسول)

وفي «الفتوحات المكية»: (٢/ ٢٥٢) يقول ابن عربي:

(بين الولاية والرسالة برزخ   فيه النبوة حكمها لا يجهل)

وانظر: «الفتوحات»: (٢/ ٥٢ ـ ٥٣).

وهذا قلب للحقيقة التي اتفق عليها المسلمون: وهو أن الرسول أفضل من النبي الذي ليس برسول، والنبي أفضل من الولي الذي ليس بنبي، والرسالة تنتظم النبوة والولاية، كما أن النبوة تنتظم الولاية، وأن أفضل الأولياء أكملهم تلقيًا عن الأنبياء، وهو أبو بكر الصديق، فإنه أفضل من عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنهما ـ وعمر كان ـ كما ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ ـ أنه قال: «إنه قد كان في الأمم قبلكم محدثون فإن يكن في أمتي أحد فعمر»[1]، فعمر كان مُحَدَّثًا مُلْهَما، وهو أفضل المحدَّثين من هذه الأمة التي هي خير أمة أخرجت للناس.

وليس في أولياء هذه الأمة من يأخذ عن الله سبحانه شيئًا بلا واسطة نبي أفضل من عمر، ومع هذا فكل ما يرد عليه، بدون واسطة النبي، عليه أن يعتبره بما جاء به النبي ﷺ، فإن وافقه قبله، وإن خالفه ردَّه، كما كان عمر بن الخطاب يفعل، فإنه كان إذا وقع له شيء وجاءت السنة بخلافه ترك ما عنده لما جاءت به السنة، حتى كانت المرأة إذا نازعته فيما قاله بآية من كتاب الله ترك ما رآه لما دل عليه النص.

وهذا هو الواجب عليه، وعلى كل من آمن بالله ورسوله، فإن ما جاء به الرسول معصوم أن يستقر فيه خطأ، قد فرض الله على خلقه تصديقه فيما أخبر وطاعته / فيما أمر، وأما ما يرد على قلوب الأولياء فليس معصومًا وليس عليهم [٧٩/أ] تصديقه، بل وليس لهم العمل بشيء منه إذا خالف الكتاب والسنة.

قال الشيخ أبو سليمان الداراني[2]: (إنه ليقع بقلبي النكتة من نكت القوم فلا أقبلها إلا بشاهدين اثنين: الكتاب والسنة)[3]. وقال أيضًا: (ليس لمن أُلهم

(١) أخرجه البخاري: (رقم٣٤٦٩) عن أبي هريرة، وهو بنحوه عند مسلم: (رقم٢٣٩٨) عن عائشة.

(٢) هو أبو سليمان عبد الرحمن بن أحمد الداراني، الإمام الكبير، زاهد عصره، اختلف في اسم أبيه، فقيل أيضًا: عطية، وقيل: عسكر، مات سنة ٢١٥، وقيل: ٢٠٥.
وانظر: «حلية الأولياء»: (٩/ ٢٥٤)، و«تاريخ بغداد»: (١٠/ ٢٤٨)، و«وفيات الأعيان»: (٣/ ١٣١)، و«النبلاء»: (١٠/ ١٨٢)، و«النجوم الزاهرة»: (٢/ ١٧٩).

(٣) «طبقات الصوفية»: ص٧٧، ٧٨، و«الرسالة القشيرية»: ص٤١١.

شيئًا من الخير أن يفعله حتى يسمع فيه بأثر فإذا سمع فيه بأثر كان نورًا على نور)[(١)].

وقال الجنيد بن محمد[(٢)]: (عِلمُنا هذا مقيد بالكتاب والسنة فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يُقتدى به في هذا)[(٣)].

والمقصود أن عمر بن الخطاب إذا كان هو أفضل الأولياء الذين لهم من الله تحديث إلٰهي بغير واسطة نبي. وقد روى الترمذي عن النبي ﷺ أنه قال: «لو لم أُبعث فيكم لبعث فيكم عمر»[(٤)]. وهذا حاله فكيف يكون غيره من الأولياء،

---

(١) «تاريخ بغداد»: (١٠/ ٢٤٩)، و«حلية الأولياء»: (٩/ ٢٦٩).

(٢) هو الجنيد بن محمد بن الجنيد النهاوندي، شيخ الصوفية، أتقن العلم ثم أقبل على شأنه، وتأله وتعبد، ونطق بالحكمة، لم ير في زمانه مثله في عفة وعزوف عن الدنيا. مات سنة ٢٩٨هـ.
وانظر: «حلية الأولياء»: (١٠/ ٢٥٥)، و«تاريخ بغداد»: (٧/ ٢٤١)، و«النبلاء»: (١٤/ ٦٦)، و«طبقات الشافعية»: (٢/ ٢٦٠)، و«الوافي بالوفيات»: (١١/ ٢٠١).

(٣) «تاريخ بغداد»: (٧/ ٢٤٣)، وانظر: «الرسالة القشيرية»: ص٤٣١.

(٤) حسن. أخرجه الترمذي: (رقم٣٦٨٦) وحسنه، وأحمد في «مسنده»: (٤/ ١٥٤، رقم١٧٤٠٥)، ويعقوب بن سفيان في «المعرفة والتاريخ»: (١/ ٤٦٢)، (٢/ ٥٠٠)، والروياني في «مسنده»: (رقم٢١٤)، وابن عدي في «الكامل»: (٤/ ١٩٤ ـ ترجمة عبد الله بن واقد الحراني)، وأبو بكر القطيعي في زياداته على «فضائل الصحابة» لأحمد: (رقم٤٩٨، ٥١٩، ٦٩٤)، وابن عبد الحكم في «فتوح مصر»: ص١٩٣، والطبراني في «الكبير»: (١٧/ ص٢٩٨، ٣١٠، رقم٨٢٢، ٨٥٦)، واللالكائي في «شرح أصول الاعتقاد»: (رقم٢٤٩١)، والحاكم في «مستدركه»: (٣/ ٨٥) وصححه ووافقه الذهبي، والخطيب البغدادي في «الموضح»: (٢/ ٤٧٨)، من حديث عقبة بن عامر ـ رضي الله عنه ـ مرفوعًا بإسناد حسن.
ورواه أيضًا أبو بكر النجاد في «الفوائد المنتقاة»، والقطيعي في «الفوائد»، وابن سمعون في «الأمالي»، وابن عساكر في «التاريخ» ـ كما في «الصحيحة» (١/ رقم٣٢٧) للشيخ الألباني رحمه الله.
وللحديث شاهدان لا يصلحان للاعتبار، فلا يفرح بهما.
الأول: أخرجه الطبراني في «الكبير»: (١٧/ ١٨٠، رقم٤٧٥) من حديث عصمة بن مالك الخطمي وسنده تالف، فشيخ الطبراني أحمد بن محمد بن الحجاج بن رشدين المصري ضعيف الحديث جدًّا. بل كذبه غير واحد من الأئمة، وفي الإسناد أيضًا: الفضل بن المختار، وهو ضعيف منكر الحديث جدًّا.
والثاني: أخرجه الطبراني في «الأوسط» ـ كما في «مجمع البحرين»: (رقم٣٦٦٦)، و«مجمع الزوائد»: (٩/ ٦٨) ـ من حديث أبي سعيد الخدري، وإسناده واه، فإن عبد المنعم بن بشير الأنصاري متهم، وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم ضعيف. =

وكيف يكون ما يأخذه الولي بدون واسطة نبي أفضل مما يأخذه بواسطة النبي؟ وذاك شيء لا يوثق به بمجرده، ولا يعمل به إلا أن يُعتبر بالكتاب والسنة، وما جاء به الكتاب والسنة معصوم يجب تصديقه والعمل به، ومع هذا فأبو بكر الصديق أفضل من عمر، وأبو بكر لم يكن مُحَدَّثًا مثل عمر، بل كان يأخذ من مشكاة النبوة ما يأخذه غيره عن التحديث.

وهذا أفضل وأكمل، فإن من كان الرسول واسطة بينه وبين الله في كل شيء فهو أكمل وأفضل ممن الواسطة بينه وبين الله قلبه، وإن كان ما يحدثه به قلبه عن ربه موافقًا للكتاب والسنة. كفضيلة أبي بكر على عمر.

ولهذا كان أفضل أولياء الله هم الصدِّيقون الآخذون عن الأنبياء عليهم السلام، فالأولياء تبع للأنبياء، وإنما يَقْرِنهم بهم فيجعل لهم طريقًا إلى الله غير طريق الأنبياء ملاحدة الصوفية ونحوهم، كما أن ملاحدة الفلاسفة يقرنون / الفلاسفة بالأنبياء، [٧٩/ب]
ويقولون: اتفقت الأنبياء والحكماء، وقالت الأنبياء والحكماء، كما يفعل ذلك أصحاب «رسائل إخوان الصفاء» وأمثالهم، وهذا كله من فعل من لم يؤمن بالرسل والنبيين الإيمان الذي يستحقونه، وجعلهم من جنس غيرهم فيما يخبرون به ويأمرون به، وجعل ما يأتون به من جنس ما يأتي[1] به الذين سمَّاهم هو أولياء وحكماء، وهذا بناء على الأصل الفاسد، وهو أن النبوة هي هذه الخصائص الثلاثة، وهذه الخصائص مشتركة توجد لكثير من آحاد الناس.

ومما يبين الفرق بين النبيين وغيرهم أن الله سبحانه أوجب الإيمان بما أوتيه كل نبي من غير استثناء، كما قال تعالى: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن

= والمراد من الحديث ـ كما قال السندي ـ أن عمر ـ رضي الله عنه ـ أعطي من التوفيق للصواب وإلهامه ما يكاد يكون نبيًّا؛ إلا أنه ليس كذلك لانقطاع دائرة النبوة، ولولا انقطاعها لكان حقيقًا بذلك، والله أعلم.

(١) في الأصل: (ما تأتي).

﴿رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾[البقرة: ١٣٦]، وقال: ﴿۞لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾[البقرة: ١٧٧].

وأيضًا فإنه أخبر بعصمة ما جاءت به الأنبياء ونسخ ما يلقيه الشيطان من الباطل في أمنياتهم، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِىٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٢﴾ لِّيَجْعَلَ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ﴾[الحج: ٥٢-٥٣].

فإن قيل ففي قراءة ابن عباس: «أو محدَّث»[1]، وبهذا احتج الحكيم الترمذي وغيره.

قيل: أولاً هذه القراءة ـ إذا ثبت أنها قراءة ـ فلا يعرف لفظ بقية سائر الكلام معها كيف كان، فإنها بتقدير صحتها إما من الحروف السبعة، وإما مما نُسخت تلاوته. / [٨٠/أ]
وعلى التقديرين فيجوز أن يكون نظم سائر الآية كان على وجهٍ لا يدل على عصمة المحدَّث، بل فيها نسخ ما يلقيه في أُمنية النبي والرسول دون المحدَّث، وإن ثبت أن الله تعالى كان ينسخ ما يلقي الشيطان في قلوب المحدَّثين قبلنا فلا يقتضي أن ذلك بوحي يأتيه، بل يكون ذلك بعرضه ذلك على نبوات الأنبياء فإن خالف ذلك كان مردودًا.

وحينئذ فيكون حفظ الولي بمتابعة الكتاب والسنة، ولا ريب أن السنة كما كان الزهري يذكر عمَّن مضى من سلف المؤمنين، قال: كان مَن مضى مِن علمائنا يقولون: الاعتصام بالسنة نجاة. وقال مالك: السنة سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق.

---

(١) علقها البخاري في «صحيحه»: (عقب رقم٣٦٨٩). وقال الحافظ في «الفتح» (٧/ ٥١): أخرجه سفيان ابن عيينة في أواخر جامعه، وأخرجه عبد بن حميد من طريقه، وإسناده إلى ابن عباس صحيح.
وعزاه القرطبي في «تفسيره»: (١٢/ ٥٣) لابن الأنباري في كتاب «الرد» له: من طريق ابن عيينة أيضًا.
ومثل هذه القراءة تعد شاذة، وسيتكلم على ذلك المصنف.

وإن قُدِّر أن المحدَّث ممن قبلنا كان ينسخ ما يلقيه الشيطان فيما يلقى إليه من غير استدلال بالنبوة، فيكون مَن كان قبلنا كانوا مأمورين باتباع المحدَّث مطلقًا لعصمة الله إياه، ونحن لم نؤمر بذلك. وسبب ذلك أن مَن كان قبلنا لم يكن يكفيهم نبوة واحدة بل كانوا يأخذون بعض الدين عن هذا النبي وبعضه عن هذا النبي بتصديق الآخر له، كما كان أنبياء بني إسرائيل مأمورين باتباع التوراة، وكما أن المسيح أحلَّ لهم بعض ما حُرِّم عليهم وأحالهم في أكثر الأحكام على التوراة.

وأما نبوة محمد ﷺ فهي كافية لأُمته، كما قال تعالى: { أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ }[العنكبوت: ٥١]. وفي النسائي وغيره[(١)] أن النبي ﷺ رأى بيد عمر بن الخطاب ورقة من التوراة فقال: «أَمتهوِّكون يا ابن الخطاب كما تهوكت اليهود والنصارى؟! لقد جئتكم بها بيضاء نقية لو كان موسى حيًّا ثم اتبعتموه وتركتموني لضللتم»[(٢)].

---

(١) حسن. أخرجه أحمد في «مسنده»: (٣/ ٣٣٨، ٣٨٧)، وأبو عبيد في «الغريب»: (٣/ ٢٨ ـ ٢٩)، وابن أبي شيبة في «المصنف»: (٩/ ٤٧)، وأبو يعلى: (رقم٢١٣٥)، والبزار: (رقم١٢٤ ـ كشف)، والدارمي: (١/ ١١٥، رقم٤٣٥)، وابن أبي عاصم في «السنة»: (رقم٥٠)، والبيهقي في «سننه»: (٢/ ١٠ ـ ١١)، وفي «الشعب»: (رقم١٧٧، ١٧٩)، والبغوي في «شرح السنة»: (رقم١٢٦)، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم»: (٢/ ٤٢، رقم١٤٩٥)، وغيرهم، من حديث جابر بن عبد الله ـ رضي الله عنهما ـ، وفي سنده مجالد بن سعيد وهو ضعيف، ولكن للحديث شواهد من حديث عبد الله بن ثابت، وعمر بن الخطاب، وأبي الدرداء، وابن مسعود، وعقبة بن عامر، وانظر: «إرواء الغليل»: (رقم١٥٨٩) للشيخ الألباني رَحِمَهُ اللهُ، وانظر: «مجمع الزوائد»: (١/ ١٧٣ ـ ١٧٤)، (٨/ ٢٦٢) للهيثمي، والحافظ في «الفتح»: (١٣/ ٣٣٤)، وفي «الإصابة»: (٤/ ٣٠ ـ ترجمة عبد الله بن ثابت)، و«مصنف عبد الرزاق: (رقم١٠١٦١ ـ ١٠١٦٥).

ولم أر الحديث في «سنن النسائي» المجتبى أو الكبرى، ولا ذكره المزي في «تحفة الأشراف».

وقوله «أمتهوِّكون»، أي: متحيِّرون أنتم في الإسلام، لا تعرفون دينكم حتى تأخذوه من اليهود والنصارى!!

(٢) كتب في آخر الورقة: (قوبل بحسب الطاقة)، ثم خط عليها خطًّا.

/ وفي «مراسيل أبي داود»[1]: «كفى بقوم ضلالة أن يتبعوا كتابًا غير كتابهم أُنزل إلى نبي غير نبيهم». [٨٠/ب]

ونحن نعلم يقينًا بالاضطرار من دين الإسلام أن محمدًا رسول الله ﷺ، أوجب الله تعالى علينا طاعته فيما أمر وتصديقه فيما أخبر، ولم يأمر بطاعة غيره إلا إذا وافق طاعته، لا نبيًّا ولا غير نبي.

ونحن إذا قلنا: شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد شرعنا بخلافه، فإنما[2] ذاك لكونه مشروعًا على لسان محمد بالأدلة الدالة على ذلك، وقد علمنا بالاضطرار من دينه أن مَنْ أطاعه دخل الجنة، فلا يحتاج مع ذلك إلى طاعة غيره: لا نبي ولا محدَّث، فلم يكن المتبعون لنبوته محتاجين إلى اتباع نبي غيره، فضلاً عن محدث.

قال تعالى: {ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا}[المائدة: ٣]، فقد أكمل الله الدين لأمته على لسانه فلا يحتاجون إلا إلى مَن يبلغ الدين الكامل، لا يحتاجون إلى محدث.

ولهذا قال ﷺ: «إنه قد كان في الأمم قبلكم محدثون، فإن يكن في أُمتي فعمر»[3]. فلم يجزم بأن في أُمته محدَّثًا كما جزم أنه قد كان في الأُمم قبلنا، مع أن أُمتنا أفضل الأُمم وأكمل ممن كان قبلهم.

وذلك لأن أُمتنا مستغنية عن المحدَّثين كما استغنوا عن نبي يأخذون عنه سوى محمد، وما علموه من أُمور الأنبياء فبواسطة محمد، هو الذي بلَّغهم ما بلَّغهم من أمور الأنبياء، وما لم يبلغهم إياه من أُمور الأنبياء فلا حاجة لأُمته به.

---

(١) «المراسيل»: (٤٥٤) لأبي داود.

(٢) في الأصل: (وإنما).

(٣) تقديم تخريجه: ص٢٥٤.

ولهذا لم يجب عليهم معرفة ذلك حتى يميزوا بين صدقه وكذبه، كما ثبت في «صحيح البخاري»[١] عن رسول الله ﷺ قال: «إذا حدَّثكم أهل الكتاب بشيء فلا تصدقوهم ولا تكذِّبوهم، فإما أن يحدثوكم بحق فتكذبوه وإما [أن][٢] يحدثوكم / [٨١/أ] بباطل فتصدقوه، وقولوا آمنا بالله وما أُنزل إلينا وما أُنزل إليكم»، فأمر بالإيمان العام المتناول لجميع ما جاءت به الأنبياء وما لم يُعلم أن ناقلها عنهم صدق أو كذب لا تصدق ولا تكذب.

وإذا كانت أُمتنا مستغنية عن أن تأخذ من نبوةٍ غير نبوة محمد فاستغناؤها عن المحدَّثين أولى، ومن كانوا قبلنا كانوا محتاجين إلى الأنبياء فكذلك ربما احتاجوا إلى المحدَّثين، وما احتاجت الأُمم إليه من الأخبار الإلهية فلا بد أن يكون محفوظًا معصومًا لتقوم به الحجة ويحصل به مقصود الدعوة، وهذا مما دل على[٣] وجوب عصمة ما جاءت به الأنبياء وعصمة ما جاء به نبيُّنا بعد موته، فحفظ الله الذكر الذي أنزله، وقد أنزل[٤] عليه الكتاب والحكمة، والحكمة هي السنة، فحفظ الله هذا وهذا، ولله الحمد والمنة.

ومن وُجد من هذه الأُمة محتاجًا إلى شيء غير ما جاء به الرسول فلضعف معرفته واتباعه لما جاء به الرسول، مثل كثيرٍ: منهم من يقول إنه يحتاج إلى الإسرائيليات[٥] وغيرها من أحوال أهل الكتاب، وآخرون منهم من يقول: إنهم محتاجون إلى حكمة فارس والروم والهند واليونان وغيرهم من الأُمم، وآخرون يقولون: إنهم محتاجون إلى ذوقهم أو عقلهم أو رأيهم بدون اعتبار ذلك بالكتاب والسنة.

---

(١) البخاري: (رقم٧٥٤٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) سقط من الأصل.

(٣) في الأصل: (عليه).

(٤) في الأصل: (وقد أنزله).

(٥) في الأصل: (الإسرائيلات).

ولا تجد من يقول إنه محتاج إلى غير آثار الرسول إلا من هو ضعيف المعرفة والاتباع لآثاره، وإلا فمن قام بما جاء به الكتاب والسنة أشرف على علم الأولين والآخرين وأغناه الله بالنور الذي بعث به محمدًا عمَّا سواه.

قال الله تعالى: ﴿ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ/ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾[الأعراف: ١٥٧]، وقال تعالى: ﴿ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾[المائدة: ١٥ - ١٦]، وقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَءَامِنُواْ بِرَسُولِهِۦ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِۦ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِۦ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٨﴾ لِّئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّن فَضْلِ ٱللَّهِ ۙ وَأَنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴾[الحديد: ٢٨ - ٢٩]. [٨١/ب]

وأيضًا فإنه أخبر أن[1] وحي محمد كوحي النبيين كما في قوله: ﴿ ۞ إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيْمَٰنَ ۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا ﴿١٦٣﴾ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾[النساء: ١٦٣ - ١٦٤].

وأيضًا فمن خصائص الأنبياء أن من سبَّ نبيًّا من الأنبياء قُتل باتفاق الأئمة وكان مرتدًّا، كما أن من كفر به وبما جاء به كان مرتدًّا، فإن الإيمان لا يتم إلا بالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله.

وأما الولي الذي ليس بنبي فلا يجب القتل بمجرد سبه، ولا يكون مرتدًّا عن الإسلام من لم يؤمن به، فمن غلا في الأولياء أو من يسميهم أولياء الله، أو يسميهم

---

(١) في الأصل: (أنه).

أهل الله أو يسميهم الحكماء أو الفلاسفة أو غير ذلك من الأسماء الذي يقرنها بأسماء الأنبياء، وجعلهم مثل الأنبياء أو أفضل من الأنبياء، فإنه يُستتاب فإن تاب وإلا قُتل.

فكيف بمن جعل الأنبياء يستفيدون من المسمَّى بخاتم الأولياء، وجعل هذا
[٨٢/أ] المسمَّى بخاتم الأولياء ـ هو بمنزلة مُنتَظر الرافضة، وبمنزلة غوث الغلاة / من الصوفية وأمثالهم ممَّن يعتقد ما لا حقيقة له في الخارج ـ جعله يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه المَلك الذي يوحى به إلى الرسول، فكيف بمن جعل النبي يأخذ من الصور الخيالية التي في نفسه المطابقة للعقل فيجعله يأخذ من العقل كما يأخذ ذوو العقول من الناس، ويجعل النبوة حاصلها خلاصة العقل، كما يقول الطوسي شارح «الإشارات» وأمثاله من المتفلسفة الباطنية؟!

أصل قول القائلين بوحدة الوجود هو قول الباطنية

والمقصود هنا بيان أن هؤلاء الذين يدَّعون التحقيق والمعرفة والولاية القائلين بوحدة الوجود أصل قولهم قول الباطنية من الفلاسفة والقرامطة وأمثالهم، وأن هؤلاء من جنس فرعون، لكن هؤلاء أجهل من فرعون، وفرعون أعظم عنادًا منهم، فإن فرعون كان في الباطن مقِرًّا بالصانع المباين للأفلاك، ولكن أظهر الإنكار طلبًا للعلو والفساد، وأظهر أن ما قاله موسى لا حقيقة له، قال تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ [غافر: ٣٦ـ٣٧].

وأما هؤلاء فإنهم عند أنفسهم مقرُّون بالصانع مثبتون له، لكن لم يثبتوه مباينًا للعالم، بل جعلوا وجوده وجود العالم، أو جعلوه حالاً في العالم. وقولهم مضطرب متناقض، فإنهم مترددون بين الاتحاد والحلول. وأصل ضلالهم إنكارهم مباينة الصانع للعالم، وصارت قلوبهم تطلب موجودًا، وهي تأبى أن يكون مباينًا للعالم، فصاروا يطلبونه في العالم، أو يجعلون وجوده هو وجود العالم، فيجعلونه إما العالم وإما جزءًا منه وإما صفةً له، وإما أن يقولوا: هو العالم وليس هو العالم، فيجمعوا بين المتناقضين. وهو حقيقة قول ابن عربي فإنه يجعل وجوده وجود

[٨٢/ب] العالم، / ويقول: إن ذات الشيء غير وجوده[١]. كما يقول من يقول: إن المعدوم شيء، فيفرِّق بين الوجود والثبوت، وهذا فرق باطل، فلهذا كان قوله متناقضًا.

الناس في تعلق العالم بالله سبحانه على أربعة أقوال

وهكذا كثير من الناس يقولون بشيء من الحلول والاتحاد مع تناقضهم في ذلك، كما يوجد شيء[٢] من ذلك في كلام كثير من الصوفية.

والناس في هذا الباب على أربعة أقوال:

الأول قول جمهور الأمة

فالقول الذي بعث الله به رسله، وأنزل به كتبه، وكان عليه سلف الأُمة وأئمتها هو القول بإثبات الصانع وأنه مباينٌ للعالم عالٍ عليه.

الثاني قول أكثر متكلمي الجهمية

وأما الجهمية ونحوهم فصاروا على ثلاثة أقوال: أحدها قول النفاة، وهم أكثر متكلمي الجهمية ونظَّارهم الذين ينفون المتقابلَيْن ويجمعون في قولهم بين سلب النقيضَين، فغلاتهم يقولون: ليس بموجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت ونحو ذلك. ومقتصدوهم[٣] يقولون: لا مباين للعالم ولا داخل فيه، ولا يقرب من شيء ولا يقرب إليه شيء، ولا يصعد إليه شيء، ولا يُشار إليه ونحو ذلك.

وهؤلاء النفاة قولهم مستلزم للتعطيل وإنكار الصانع، كما صرح به فرعون إمام المعطلة، فلهذا صار عُبَّادهم وصوفيتهم وعامتهم ومحققوهم إلى القول بالوحدة والحلول والاتحاد؛ لأن القلب العابد يطلب موجودًا يقصده ويسأله، بخلاف النظر والبحث والكلام، فإنه يتعلق بالموجود والمعدوم، وأما العبادة والطلب والسؤال فلا يكون إلا لموجود. فصار هؤلاء ينظرون فيما ذكره أولئك من سلب المتقابلَيْن فلا تقبله قلوبهم، وهم قد شاركوهم في نفي مباينة الله لخلقه وعلوه عليهم، فصاروا يطلبون الإله الموجود في العالم لا مباينًا للعالم، فيترددون بين الحلول والاتحاد وأشباه ذلك من أنواع / الإلحاد. [٨٣/أ]

---

(١) انظر: مقدمة الدكتور أبو العلا عفيفي لكتاب «فصوص الحكم»: ص٢٤ـ٣١.

(٢) كتبت لفظة: (شيء) وعليها ضرب، وإثباتها أفضل.

(٣) في الأصل: (ومقصودهم).

وفيهم صنف ثالث أمثل من هذين يجمعون بين الحلول والمباينة، وهو قول طائفة من الناس كأبي معاذ التومني وغيره، وقد يوجد في كلام أبي طالب المكي[1] وابن بَرَّجان[2] من الكلام الذي أنكره طائفة من الشيوخ كالشيخ أبي البيان الدمشقي وغيره ما يُقال أن فيه ما يشبه هذا، وعامة هؤلاء يتكلمون بكلام متناقض أو بكلام لا حقيقة له؛ إذ كان الأصل الذي بنوا كلامهم عليه أصلاً باطلاً، والكلام في هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع.

لكن شيوخ أهل العلم الذين لهم لسان صدق، وإن وقع في كلام بعضهم ما هو خطأ منكر، فأصل الإيمان بالله ورسوله إذا كان ثابتًا غفر لأحدهم خطأه الذي أخطأه بعد اجتهاده.

الكلام على إلحاد ابن عربي

وهذا الإلحاد الذي وقع في كلام ابن عربي صاحب «الفتوحات» وأمثاله في أصول الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر لم يكن في كلام العلماء والشيوخ المشهورين عند الأُمة الذين لهم لسان صدق. ولكن هؤلاء أخذوا مذهب الفلاسفة

---

(١) هو أبو طالب محمد بن عليّ بن عطية، الحارثي، المكي المنشأ، العجمي الأصل، الإمام الزاهد العارف، شيخ الصوفية، فقيه نشأ بمكة واشتهر بها، وهو من أشهر رجال السالمية الذين سبق ذكرهم ص١٧٩، وكانت له رياضات وجوع، بحيث أنه ترك الطعام وتقنع بالحشيش حتى اخضر جلده، مات سنة ٣٨٦ ببغداد.
وانظر: «تاريخ بغداد»: (٣/ ٨٩)، «وفيات الأعيان»: (٤/ ٣٠٣)، «النبلاء»: (١٦/ ٥٣٦)، «العقد الثمين»: (٢/ ١٥٨)، «النجوم الزاهرة»: (٤/ ١٧٥)، «ميزان الاعتدال»: (٣/ ٦٥٥)، «اللسان»: (٥/ ٣٠٠)، «الأعلام»: (٧/ ١٥٩ ـ ١٦٠).

(٢) هو أبو الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال، اللخمي المغربي الإفريقي، ثم الأندلسي الإشبيلي، الإمام العارف القدوة، شيخ الصوفية. كان من أهل المعرفة بالقراءات والحديث، والتحقيق بعلم الكلام والتصوف، مع الزهد والاجتهاد في العبادة، وله تصانيف مفيدة، مات سنة ٥٣٦ بمراكش.
وانظر: «وفيات الأعيان»: (٤/ ٢٣٦)، «مرآة الجنان»: (٣/ ٢٦٧)، «النبلاء»: (٢٠/ ٧٢)، «النجوم الزاهرة»: (٥/ ٢٧٠)، «لسان الميزان»: (٤/ ١٣ ـ ١٤)، «فوات الوفيات»: (١/ ٥٦٩)، «الأعلام»: (٤/ ١٢٩).

المنتسبين إلى الإسلام كابن سينا وأمثاله الذي دخل كثيرٌ منها في كلام صاحب «الكتب المضنون بها على غير أهلها»[1] وأمثاله فأخرجوها في قالب الإسلام بلسان التصوف والتحقيق، كما فعل ابن عربي، مع أنه يقدح في توحيد الشيوخ الأكابر كالجنيد وسهل بن عبد الله[2] وأمثالهما[3]، ويطعن في قول الجنيد لما سُئل عن التوحيد فقال: التوحيد إفراد الحدوث عن القدم، ويقول: لا يميز بين المحدَث والقديم إلا من كان ليس واحدًا منهما. ذكر هذا وأشباهه في كتابه «التجليات» وله كتاب الإسراء الذي سماه «الإسرا إلى المقام الأسرى»[4] وجعل له إسراءً كإسراء النبي ﷺ.

كلامه مستمد من كلام الغزالي

وحاصل إسرائه من جنس الإسراء الذي فسَّر به ابن سينا ومن اتبعه كالرازي والهمداني / ونحوهم لإسراء[5] النبي ﷺ وجعلوه من نوع الكشف العلمي، كما فعلوا مثل ذلك في تكليم موسى، وجعلوا ما خوطب به كله في نفسه فلهذا ادعى ابن عربي إسراءً وهو كله في نفسه وخياله: منه المتكلم ومنه المجيب. وباب الخيال باب لا يحيط به إلا الله. وابن عربي يدعي أن الخيال هو عالم الحقيقة ويعظِّمه تعظيمًا بليغًا، فجعل في خياله يتكلم على المشايخ وتوحيدهم بكلام يقدح في توحيدهم، ويدَّعي أنه علَّمهم التوحيد في ذلك الإسراء، وهذا كله من جنس قرآن مُسَيْلِمة بل شرٌّ منه، وهو كلامٌ مخلوق اختلقه في نفسه.

[٨٣/ب]

---

(١) هو الإمام الغزالي، كما تقدم غير مرة.

(٢) هو أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس، التستري، الصوفي، الزاهد، شيخ العارفين. له كلمات نافعة، ومواعظ حسنة، وقدم راسخ في الطريق. مات سنة ٢٨٦ على الراجح.
وانظر: «حلية الأولياء»: (١٠/ ١٨٩)، «وفيات الأعيان»: (٢/ ٤٢٩)، «النبلاء»: (١٣/ ٣٣٠)، «النجوم الزاهرة»: (٣/ ٩٨).

(٣) كتب في هامش الصفحة أمام هذا الموضع: (طعن ابن عربي على الجنيد وسهل بن عبد الله).

(٤) وهو مطبوع ضمن مجموعة رسائل ابن عربي.

(٥) كذا بالأصل، ولعل الصواب: (إسراء).

والجنيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ تكلم بكلام الأئمة العارفين، فإن كثيرًا من الصوفية وقعوا في نوع من الحلول والاتحاد ـ كما ذكر ذلك أبو نعيم في «الحلية»[1] وكما ذكره القشيري في «رسالته»[2]ـ فبيَّن الجنيد أن التوحيد لا يكون إلا بأن يُميَّز بين القديم والمحدث، كما قالوا لعبد الله بن المبارك: بماذا نعرف ربَّنا؟ قال: بأنه فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه. وهكذا قال سائر الأئمة كأحمد ابن حنبل وإسحٰق بن راهويه وعثمان بن سعيد والبخاري وغيرهم، حتى قال محمد بن إسحاق بن خزيمة الملقب بإمام الأئمة: من لم يقل إن الله فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه فإنه يستتاب فإن تاب وإلا قتل، كما ذكر ذلك عنه الحاكم أبو عبد الله النيسابوري وصاحبه الملقب بشيخ الإسلام أبي عثمان الصابوني وغيرهما.

والشيوخ الأكابر الذين ذكرهم أبو عبد الرحمن السُّلَمي في «طبقات الصوفية» وأبو القاسم القشيري في «الرسالة» كانوا على مذهب أهل السنة والجماعة ومذهب أهل الحديث كالفُضيل بن عِيَاض[3] والجُنيد بن محمد وسهل بن عبد الله التستري

---

(١) يقول أبو نعيم الأصبهاني في مقدمة كتابه «حلية الأولياء وطبقات الأصفياء» (١/ ٤): (وذلك لما بلغك من بسط لساننا ولسان أهل الفقه والآثار، في كل القطر والأمصار، في المنتسبين إليهم من الفسقة الفجار، والمباحية والحلولية الكفار، وليس ما حلَّ بالكذبة من الوقيعة والإنكار، بقادح في منقبة البررة الأخيار ...).

(٢) في «الرسالة»: ص٣٦ ذم للمتصوفة في عصره، لكن ليس فيه التصريح بالوحدة.

(٣) هو أبو علي الفضيل بن عياض التميمي، الخراساني، المجاور بحرم الله، شيخ الإسلام الإمام القدوة الثبت.

سمع الحديث ثم تعبد وانتقل إلى مكة وجاور، وله مواعظ، وقدم في التقوى راسخ، وكان يعيش من صلة ابن المبارك ونحوه من أهل الخير، ويمتنع من جوائز الملوك. مات سنة ١٨٧ .

وانظر: «حلية الأولياء»: (٨/ ٨٤)، «تاريخ ابن عساكر»: (١٤/ ١٢٩/ أ)، «وفيات الأعيان»: (٤/ ٤٧)، «تهذيب الكمال»: (٢٣/ ٢٨١)، «النبلاء»: (٨/ ٣٧٢)، «النجوم الزاهرة»: (٢/ ١٢١، ١٤٣).

وعمرو بن عثمان المكي[1] وأبو عبد الله محمد بن خفيف الشيرازي[2] وغيرهم، وكلامهم موجود في السنة، / وصنفوا فيها الكتب، لكن بعض المتأخرين منهم كان على طريقة بعض أهل الكلام في بعض فروع العقائد، ولم يكن فيهم أحد على مذهب الفلاسفة، وإنما ظهر التفلسف في المتصوفة المتأخرين، فصارت المتصوفة تارة على طريقة صوفية أهل الحديث وهم[3] خيارهم وأعلامهم، وتارة على اعتقاد صوفية أهل الكلام فهؤلاء دونهم، وتارة على اعتقاد صوفية الفلاسفة كهؤلاء الملاحدة. [٨٤/أ]

ذكره ثلاث عقائد في أول الفتوحات

ولهذا ذكر ابن عربي في أول «الفتوحات» ثلاث عقائد: عقيدة مختصرة من «إرشاد»[4] أبي المعالي، وعقيدة بحججها الكلامية، ثم عقيدة فلسفية كأنها مأخوذة من ابن سينا وأمثاله. ثم أشار إلى اعتقاد الباطن الذي أفصح به في «فصوص الحكم» وهو وحدة الوجود فقال: (وأما عقيدة خلاصة الخاصة فتأتي مفرقة في الكتاب)[5].

---

(١) هو أبو عبد الله عمرو بن عثمان بن كرب بن غصص، الإمام الرباني، شيخ الصوفية، المكي الزاهد. له تصانيف في الطريق، سمع الحديث ورواه. مات بعد سنة ٣٠٠.
وانظر: «حلية الأولياء»: (١٠/ ٢٩١)، «تاريخ بغداد»: (١٢/ ٢٢٣)، «النبلاء»: (١٤/ ٥٧)، «العقد الثمين»: (٦/ ٤١٠)، «النجوم الزاهرة»: (٣/ ١٧٠، ١٨٤).

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن خفيف بن اسكفشار، الضبي الفارسي، الشيخ الإمام العارف الفقيه القدوة شيخ الصوفية. كان من أولاد الأمراء فتزهد. هو أعلم المشايخ بعلوم الظاهر، متمسك بالكتاب والسنة، فقيه شافعي. صنف من الكتب ما لم يصنفه أحد، وانتفع به جماعة صاروا أئمة يقتدى بهم، وعمر حتى عم نفعه البلدان. مات سنة ٣٧١. وانظر: «حلية الأولياء»: (١٠/ ٣٨٥)، «تبيين كذب المفتري»: ص١٩٠، «النبلاء»: (١٦/ ٣٤٢)، «طبقات الشافعية»: (٣/ ١٤٩)، «طبقات الشعراني»: (١/ ١٤٢).

(٣) في الأصل: (وهو).

(٤) المراد كتاب «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» لأبي المعالي الجويني، وهو مطبوع.

(٥) ذكر ابن عربي العقيدة الأولى في كتابه «الفتوحات المكية»: (١/ ٣٤) وقال في آخرها: (فهذه عقيدة العوام من أهل الإسلام، أهل التقليد وأهل النظرة ملخصة مختصرة)، ثم قال: (ثم أتلوها إن شاء الله بعقيدة الناشئة الشادية ... ثم أتلوها بعقيدة خواص أهل الله من أهل طريق الله من المحققين أهل الكشف والوجود، وجردتها أيضًا في جزء آخر سميته «المعرفة»، وبه انتهت مقدمة الكتاب. وأما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض، لكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة، لكنها كما ذكرنا متفرقة ... إلخ).

ولهذا كان هؤلاء كابن سبعين ونحوه يعكسون دين الإسلام فيجعلون أفضل الخلق (المتحقق) عندهم وهو القائل بالوحدة، وإذا وصل إلى هذا فلا يضره عندهم أن يكون يهوديًّا أو نصرانيًّا، بل كان ابن سبعين وابن هود[(١)] والتلمساني وغيرهم يسوِّغون للرجل أن يتمسك باليهودية والنصرانية كما يتمسك بالإسلام، ويجعلون هذه طرقًا إلى الله بمنزلة مذاهب المسلمين، ويقولون لمن يختص بهم من النصارى واليهود: (إذا عرفتم التحقيق لم يضركم بقاؤكم على ملتكم).

أصحاب الوحدة لا يفرقون بين المسلم والنصراني واليهودي

بل يقولون مثل هذا للمشركين عبَّاد الأوثان، حتى أن رجلاً كبيرًا من القضاة كان من غلمان ابن عربي[(٢)] فلما قدم ملك المشركين الترك هولاكوا خان[(٣)] المشرك إلى الشام وولاَّه القضاء وأتى دمشق أخذ يعظِّم ذلك الملك الذي فعل في الإسلام وأهله ببغداد وحلب وغيرهما من البلاد ما قد شهر بين العباد فقال له بعض من شهده من طلبة الفقهاء ذلك الوقت: (يا سيدي ليته كان مسلمًا) / فبالغ في خصومته مبالغة [٨٤/ب] أخافته، وقال: (أي حاجة بهذا إلى الإسلام، وأي شيء يفعل هذا

---

(١) هو أبو علي حسن بن علي بن يوسف بن هود الجذامي المرسي، فيلسوف متصوف، مولده في مرسية سنة ٦٣٣هـ، وكان أبوه عضد الدولة نائب السلطنة فيها، وهو أخو المتوكل على الله ملك الأندلس، تصوف واشتغل بالطب والحكمة، كان يقرىء اليهود كتاب «دلالة الحائرين» لموسى بن ميمون. وكان من الاتحادية الضالة، وقد صحب ابن سبعين. قال عماد الدين الوسطي لابن هود: أريد أن تسلكني. فقال ابن هود: من أي الطرق؟ الموسوية أو العيسوية أو المحمدية؟ وقال ابن أبي حجلة: ابن هود شيخ اليهود . . . كان له في السلوك مسلك عجيب ومذهب غريب لا يبالي بما انتحل ولا يفرق بين الملل والنحل.
وانظر: «العبر»: (٣/ ٣٩٨)، «فوات الوفيات»: (١/ ١٢٧)، «الأعلام»: (٢/ ٢٠٣)، «شذرات الذهب»: (٥/ ٤٤٦).

(٢) لعله الذي ذكره ابن كثير في «البداية»: (١٣/ ٢٢١ ـ ٢٢٢) ذامًّا لاعنًا له ولأفعاله، وسماه (محي الدين بن الزكي) وكان قاضيًا. وانظر: «النجوم الزاهرة»: (٧/ ٧٤ ـ ٨١) لابن تغري بردي.

(٣) في الأصل: (هولاَوْن)، ولعل الصواب ما أثبتناه.
وقد ذكره الذهبي في «العبر»: (٣/ ٢٧٢، فما بعده) باسم (هولاوو). والمشهور أنه (هولاكو خان)، فلعل أهل دمشق ـ ومنهم المصنف والذهبي ـ كانوا ينطقونه هكذا اختصارًا، والعرب إذا سمعت الاسم الأعجمي اختلفت في النطق به. والله أعلم.

بالإسلام؟ سواءً كان مسلمًا أو غير مسلمًا) ونحو هذا الكلام[١].

وهذا كان من آثار مذهب الذين يدَّعون التحقيق ويجعلون المتحقق الذي[٢] يسوِّغ التدين بدين المسلمين واليهود والنصارى والمشركين هو أفضل الخلق، وبعده عندهم على ما ذكره ابن سبعين وإخوانه هو (الصوفي) يعنون المتصوف على طريقة الفلاسفة، ليس هو الصوفي الذي على مذهب أهل الحديث والكتاب والسنة. فلفظ الصوفي صار مشتركًا. فهؤلاء القائلون بالوحدة إذا قالوا: (الصوفي) يريدون به هذا، ولهذا كان عندهم أفضل من الفيلسوف؛ لأنه جمع بين النظر والتأله كالسهروردي المقتول وأمثاله. وبعده عندهم المتكلم الأشعري، فجعلوا الأشعرية دون الفلاسفة وأنقص منهم.

ومعلوم باتفاق المسلمين أن من هو دون الأشعرية كالمعتزلة والشيعة الذين يوجبون الإسلام ويحرِّمون ما وراءه فهم خير من الفلاسفة الذين يسوِّغون التدين بدين المسلمين واليهود والنصارى، فكيف بالطوائف المنتسبين إلى مذهب أهل السنة والجماعة كالأشعرية والكرَّامية والسالمية[٣] وغيرهم؟ فإن هؤلاء مع إيجابهم دين الإسلام وتحريمهم ما خالفه يردُّون على أهل البدع المشهورين بمخالفة السنة والجماعة كالخوارج والشيعة والقدرية والجهمية، ولهم في تكفير هؤلاء نزاع وتفصيل.

---

(١) يقول ابن كثير في «البداية» (١٣/ ١١٥): (أن هولاكو أرسل إلى الملك الناصر صاحب دمشق يستدعيه فأرسل إليه ابنه الصغير ومعه هدايا، فغضب هولاكو وقصد الشام بجنوده وعساكره، وقد امتنعت عليه ميا فارقين مدة سنة ونصف، فأرسل إليها ولده أشموط فافتتحها قسرًا وأنزل ملكها الكامل فأرسله إلى أبيه وهو محاصر حلب فقتله بين يديه).

ويذكر ابن كثير أن جيوش التتار استولوا على بلاد الجزيرة ثم فتحوا حلب، ثم يقول ص٢١٩: (إن هولاكو أرسل جيشًا بقيادة كتبغانوين إلى دمشق ففتحوها في آخر صفر ثم استمروا في غزوهم حتى وصلوا إلى غزة، وعزموا الدخول إلى مصر لولا هزيمتهم في عين جالوت).

(٢) في الأصل: (الذين).

(٣) في الأصل: (التالمية).

فمن جعل الفيلسوف الذي(١) يبيح دين المشركين واليهود والنصارى خيرًا من

[٨٥/أ] اثنتين وسبعين فرقة فليس بمسلم، فكيف بمن جعله خيرًا من طوائف أهل / الكلام المنتسبين إلى الذَّبِّ عن السنة والجماعة، ثم جعل بعد هؤلاء كلهم الفقيه؟!

فمن جعل أئمة المذاهب وأتباعهم كمالك(٢) والشافعي(٣) وأبي حنيفة(٤) والثوري(٥) وإسحٰق(٦) وأبي يوسف(٧) ومحمد بن الحسن(٨)

---

(١) في الأصل: (الذين).

(٢) هو أبو عبد الله مالك بن أنس، شيخ الإسلام، حجة الأمة، إمام دار الهجرة. مات سنة ١٧٩.
وانظر: «حلية الأولياء»: (٦/ ٣١٦)، «ترتيب المدارك»: (١/ ١٠٢)، «وفيات الأعيان»: (٤/ ١٣٥)، «تهذيب الكمال»: (٢٧/ ٩١)، «النبلاء»: (٨/ ٤٢).

(٣) هو أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الإمام، عالم العصر، ناصر الحديث، فقيه الملة. مات سنة ٢٠٤.
وانظر: «حلية الأولياء»: (٩/ ٦٣)، «مناقب الشافعي» للبيهقي، «تاريخ بغداد»: (٢/ ٥٦)، «تاريخ دمشق: (١٤/ ٣٩٥)، و(١٥/ ١)، «وفيات الأعيان»: (٤/ ١٦٣)، «تهذيب الكمال»: (٢٤/ ٣٥٥)، «النبلاء»: (١٠/ ٥)، «طبقات الشافعية» الجزء الأول، «توالي التأسيس بمعالي ابن إدريس».

(٤) هو أبو حنيفة النعمان بن ثابت، الكوفي، الإمام، فقيه الملة، عالم العراق. مات سنة ١٥٠ على الصحيح
وانظر: «تاريخ بغداد»: (١٣/ ٣٢٣)، «وفيات الأعيان»: (٥/ ٤١٥)، «تهذيب الكمال»: (٢٩/ ٤١٨)، «النبلاء»: (٦/ ٣٩٠)، «مرآة الجنان»: (١/ ٣٠٩)، «الجواهر المضية»: (١/ ٢٦).

(٥) هو أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، شيخ الإسلام، إمام الحفاظ، سيد العلماء العاملين في زمانه، المجتهد، مصنف كتاب «الجامع». مات سنة ١٦١. وانظر: «طبقات ابن سعد»: (٦/ ٣٧١)، «المعرفة والتاريخ»: (١/ ٧١٣)، «حلية الأولياء»: (٦/ ٣٥٦)، (٧/ ١٤٤)، «تاريخ بغداد»: (٩/ ١٥١)، «وفيات الأعيان»: (٢/ ٣٨٦)، «تهذيب الكمال»: (١١/ ١٥٤)، «النبلاء»: (٧/ ٢٢٩).

(٦) هو أبو يعقوب إسحاق بن راهويه، الإمام الكبير، شيخ المشرق، سيد الحفاظ. مات سنة ٢٣٨.
وانظر: «حلية الأولياء»: (٩/ ٢٣٤)، «تاريخ بغداد»: (٦/ ٣٤٥)، «طبقات الحنابلة»: (١/ ١٠٩)، «وفيات الأعيان»: (١/ ١٩٩)، «تهذيب الكمال»: (٢/ ٣٧٣)، «النبلاء»: (١١/ ٣٥٨)، «النجوم الزاهرة»: (٢/ ٢٩٠).

(٧) هو أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب، الأنصاري الكوفي، الإمام المجتهد، العلامة المحدث، صاحب الإمام أبي حنيفة. مات سنة ١٨٢. وانظر: «تاريخ بغداد»: (١٤/ ٢٤٢)، «وفيات الأعيان»: (٦/ ٣٧٨)، «الكامل» لابن عدي: (ت: ٢٠٥٥)، «النبلاء»: (٨/ ٤٧٠)، «الجواهر المضية»: (٢/ ٢٢٠).

(٨) هو أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد، العلامة، فقيه العراق، ولي القضاء للرشيد بعد القاضي أبي=

والبويطي[1] والمزني[2] وابن سريج[3] وابن القاسم[4] وأشهب[5] وابن وهب[6]

= يوسف، وكان مع تبحره في الفقه يضرب بذكائه المثل. مات ١٩٨.
وانظر: «تاريخ بغداد»: (٢/ ١٧٢)، «وفيات الأعيان»: (٤/ ١٨٤)، «النبلاء»: (٩/ ١٣٤)، «لسان الميزان»: (٥/ ١٢١)، «الفوائد البهية»: (١٦٣).

(١) هو أبو يعقوب يوسف بن يحيى البويطي، صاحب الإمام الشافعي، كان إمامًا في العلم، قدوة في العمل، زاهد ربانيًا، متهجدًا، دائم الذكر والعكوف على الفقه. ثبت في محنة (خلق القرآن)، ومات في قيده مسجونًا بالعراق في سنة ٢٣١.
وانظر: «تاريخ بغداد»: (١٤/ ٢٩٩)، «وفيات الأعيان»: (٧/ ٦١)، «طبقات الشافعية»: (٢/ ١٦٢)، «النبلاء»: (١٢/ ٥٨)، «النجوم الزاهرة»: (٢/ ٢٦٠)، «حسن المحاضرة»: (١/ ١٢٣).

(٢) هو أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل المزني، تلميذ الشافعي، وهو الإمام العلامة فقيه الملة، علم الزهاد، قليل رواية الحديث، ولكنه كان رأسًا في الفقه. مات سنة ٢٦٤.
وانظر: «وفيات الأعيان»: (١/ ٢١٧)، «النبلاء»: (١٢/ ٤٩٢)، «طبقات الشافعية»: (٢/ ٩٣)، «النجوم الزاهرة»: (٣/ ٣٩).

(٣) هو أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، الإمام شيخ الإسلام، فقيه العراقين، القاضي الشافعي، صاحب المصنفات، مجدد المائة الثالثة. مات سنة ٣٠٣.
وانظر: «تاريخ بغداد»: (٤/ ٢٨٧)، «وفيات الأعيان»: (١/ ٦٦)، «النبلاء»: (١٤/ ٢٠١)، «طبقات الشافعية»: (٣/ ٢١)، «النجوم الزاهرة»: (٣/ ١٩٤).

(٤) هو أبو عبد الله عبد الرحمن بن القاسم، عالم الديار المصرية ومفتيها، وصاحب الإمام مالك. كان ذا مال ودنيا فأنفقها في العلم، كان فيه العبادة والسخاء والشجاعة والعلم والورع والزهد. مات سنة ١٩١.
وانظر: «ترتيب المدارك»: (٢/ ٤٣٣)، «وفيات الأعيان»: (٣/ ١٢٩)، «تهذيب الكمال»: (١٧/ ٣٤٤)، «النبلاء»: (٩/ ١٢٠).

(٥) هو أبو عمرو أشهب بن عبد العزيز بن داود، الإمام العلامة، مفتي مصر، يقال: اسمه مسكين، وأشهب لقب له. مات سنة ٢٠٤.
وانظر: «ترتيب المدارك»: (٢/ ٤٤٧)، «وفيات الأعيان»: (١/ ٢٣٨)، «تهذيب الكمال»: (٣/ ٢٩٦)، «النبلاء»: (٩/ ٥٠٠)، «حسن المحاضرة»: (١/ ٣٠٥).

(٦) هو أبو محمد عبد الله بن وهب بن مسلم، الإمام، شيخ الإسلام، الحافظ، طلب العلم وله ١٧ سنة، ولقي بعض صغار التابعين، وكان من أوعية العلم، ومن كنوز العمل. مات سنة ١٩٧.
وانظر: «طبقات ابن سعد»: (٧/ ٥١٨)، «الكامل» لابن عدي: (ت: ١٠١٣)، «ترتيب المدارك»: (٢/ ٤٢١)، «تهذيب الكمال»: (١٦/ ٢٧٧)، «النبلاء»: (٩/ ٢٢٣)، «النجوم الزاهرة»: (٢/ ١٥٥).

وإبراهيم الحربي[١] وأبي داود[٢] والأثرم[٣] والمروزي[٤] والخَلاَّل[٥] والخِرَقي[٦] وأمثال هؤلاء دون أهل الكلام، وأهل الكلام دون الفلاسفة، والفلاسفة دون صوفية الفلاسفة. وصوفية الفلاسفة دون أهل التحقيق القائلين بالوحدة، وهؤلاء

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم، البغدادي الحربي، الإمام الحافظ، العلامة، شيخ الإسلام، كان إمامًا في العلم، رأسًا في الزهد، عارفًا بالفقه، بصيرًا بالأحكام، حافظًا للحديث، مميزًا لعلله، قيِّمًا بالأدب، جماعة للغة صنف «غريب الحديث» وكتبًا كثيرة. مات سنة ٢٨٥.
وانظر: «تاريخ بغداد»: (٦/ ٢٨)، «طبقات الحنابلة»: (١/ ٨٦)، «النبلاء»: (١٣/ ٣٥٦)، «طبقات الشافعية»: (٢/ ٢٥٦)، «الوافي بالوفيات»: (٥/ ٣٢٠).

(٢) هو أبو داود سليمان بن الأشعث، الإمام، شيخ السنة، مقدم الحفاظ، محدث البصرة، ومصنف كتاب «السنن». مات سنة ٢٧٥.
وانظر: «تاريخ بغداد»: (٩/ ٥٥)، «طبقات الحنابلة»: (١/ ١٥٩)، «تاريخ دمشق»: (٧/ ٢٧١/ ب)، «وفيات الأعيان»: (٢/ ٤٠٤)، «النبلاء»: (١٣/ ٢٠٣)، «طبقات الشافعية»: (٢/ ٢٩٣).

(٣) هو أبو بكر أحمد بن محمد بن هانىء الأثرم، الإمام، الحافظ، العلامة، أحد الأعلام، ومصنف السنن، وتلميذ الإمام أحمد. مات في حدود ١٦٠ تقريبًا.
وانظر: «الجرح والتعديل»: (٢/ ٧٢)، «طبقات الحنابلة»: (١/ ٦٦)، «النبلاء»: (١٢/ ٦٢٣)، «المقصد الأرشد»: (١/ ١٦١).

(٤) هو أبو يعقوب إسحاق بن منصور بن بهرام المروزي، الإمام الفقيه، الحافظ الحجة، وهو الذي دوَّن عن الإمام أحمد المسائل في الفقه. روى عنه الجماعة سوى أبي داود. مات سنة ٢٥١.
وانظر: «تاريخ بغداد»: (٦/ ٣٦٢)، «طبقات الحنابلة»: (١/ ١١٣)، «النبلاء»: (١٢/ ٢٥٨)، «تهذيب الكمال»: (٢/ ٤٧٤)، «المقصد الأرشد»: (١/ ٢٥٢).

(٥) هو أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون البغدادي الخلال، الإمام العلامة، الحافظ، الفقيه، شيخ الحنابلة وعالمهم. لم يكن قبله للإمام أحمد مذهب مستقل، حتى تتبع هو نصوص أحمد، ودوَّنها وبرهنها. مات سنة ٣١١. وانظر: «تاريخ بغداد»: (٥/ ١١٢)، «طبقات الحنابلة»: (٢/ ١٢)، «النبلاء»: (١٤/ ٢٩٧)، «المقصد الأرشد»: (١/ ١٦٦).

(٦) هو أبو القاسم عمر بن محمد بن الحسين بن عبد الله، البغدادي الخرقي، العلامة شيخ الحنابلة، صاحب المختصر المشهور في مذهب الإمام أحمد. مات سنة ٣٣٤.
وانظر: «تاريخ بغداد»: (١١/ ٢٣٤)، «طبقات الحنابلة»: (٢/ ٧٥)، «تاريخ دمشق»: (١٢/ ٣٥٢/ أ)، «وفيات الأعيان»: (٣/ ٤٤١)، «النبلاء»: (١٥/ ٣٦٣)، «المقصد الأرشد»: (٢/ ٢٩٨).

أرفع الخلق أليس يكون قد ناقض الرسول في دينه مناقضة ظاهرة لكل أحد؟! فمن كان إلى الرسول أقرب كان عنده أخفض، ومن كان عن الرسول أبعد كان عنده أفضل.

اتصال أصحاب الوحدة بالكفار

ولهذا لما وقعت محنة هؤلاء بمصر والشام وأظهروا مذهب الجهمية الذي هو شعارهم في الظاهر، وكتموا مذهب الاتحادية الذي هو حقيقة تجهمهم، وأضلوا بعض ولاة الأمور حتى يرفعوا إخوانهم ويهينوا من خالفهم، وصار كل من كان إلى الإسلام أقرب أقصوه وعزلوه وخفضوه، وكل من كان عن الإسلام أبعد رفعوه حتى رفعوا شخصًا كان نصرانيًّا، وصيَّروه بعد الإسلام سبعينيًّا كان يقال له ابن سعيد الدولة، وهو كان شقي دولته، وكان مما أنشده:

تشير إليَّ في كل البرايا ... وتخبر بالذي اختار عني
وذلك أنني أنا كل شيء ... وكل مصادر الأشياء عني

فرفعوا درجته حتى جعلوا لا يصل إلى أحد رزقٌ ولا ولاية إلا بخطه، هنالك ابتُلي المؤمنون وزلزلوا زلزالاً شديدًا، حتى أزال الله كلمتهم عن المسلمين، وأذلَّهم بعد العز، وأهلك من أهلك منهم، وكشف أسرارهم وهتك أستارهم.

/ وهؤلاء يتصلون بالكفار اتصال القرامطة الباطنية بهم، لما بين الكفار [٨٥/ب]
والمنافقين من معاداة أهل الإيمان، ولهذا كانت الباطنية وأتباعهم الرافضة بالشام وغيره مواصلين للكفار معادين لأهل الإيمان وهم من جنس هؤلاء. ومن أسباب ضلال هؤلاء أنهم لما رأوا الكمال في العلم والعمل، والعلم متقدم على العمل في السلوك، وأما النظري[١] فجعلوه هو الغاية بناءً على أن كمال النفس في العلم، فرأوا الفقه هو العلم العملي فجعلوه أدنى المراتب، ثم الكلام بعده لأنه عندهم العلم النظري الذي يليق بالعامة؛ لأن المتكلم يقول إنه ينصر العقيدة الشرعية بالأدلة القطعية والأدلة العقلية فهي عقيدة مبرهنة.

---

(١) المراد: العلم النظري.

وهؤلاء يعتقدون أن ما أخبرت به الرسل هو للعامة، وأما الحقيقة التي لا يعلمها إلا الخواص فأمر باطن لا يعرف من مفهوم خطاب الرسل، فلهذا جعلوا المتكلم بعد الفقيه إلى فوق، وجعلوا هذا الاعتقاد على وجهين: فالاعتقاد المجرد للعامة، والاعتقاد المقرون بحججه للخاصة، ثم بعد ذلك المتفلسف لأنه عندهم دخل من النظريات الباطنة التي لم تظهرها الرسل بل أشارت إليها ورمزت، وبعد ذلك الصوفي لأنه عندهم جمع بين النظر وبين التأله الباطن فصار العلم له شهودًا، ثم بعد ذلك (المتحقق) على أصلهم وهو الذي شهد أن الموجود واحد، وهو الذي انتهى إلى الغاية. ويدَّعون أن هذا هو لباب ما جاءت به الأنبياء وما كان عليه الفلاسفة القدماء، ولهذا يقول ابن سبعين في أول «الإحاطة»:

(إني عزمت على إفشاء سر الحكمة التي رمز إليها هرامس[1] الدهور الأولية

[٨٦/أ] وبيان / العلم الذي رامت إفادته الهداية النبوية).

وهو وابن عربي وأمثالهما في ترتيب دعوتهم من جنس ملاحدة الشيعة الباطنية فإن عقيدتهم في الابتداء عقيدة الشيعة ثم ينقلون المستجيب لهم إلى الرفض، ثم ينقلونه إلى ترك الأعمال، ثم ينقلونه إلى الانسلاخ من خصوص الإسلام، ثم إلى الانسلاخ من الملل، إلى أن يصل إلى البلاغ الأكبر والناموس الأعظم عندهم فيصير معطِّلاً محضًا، حتى يقولون: ليس بيننا وبين الفلاسفة خلاف إلا في إثبات واجب الوجود، يعنون المبدع للعالم، فلو تركته الفلاسفة لم يبق بيننا وبينهم خلاف.

---

(١) هرامس جمع هرمس، ويعدونهم ثلاثة:
الأول: وكان قبل الطوفان وزعموا أن اسمه العربي إدريس عليه السلام، وكان عالمًا بالنجوم وأول من نظر في الطب. والثاني: كان بعد الطوفان وكان من بابل، سكن مدينة الكلدانيين، وكان بارعًا في الطب والفلسفة عارفًا بطبائع الأعداد. والثالث: وهو مصري، وكان فيلسوفًا طبيبًا، وهو الذي يسمى المثلث بالحكمة؛ لأنه جاء ثالث الهرامسة الحكماء.
وانظر: «تاريخ الحكماء والفلاسفة»: (١/ ٥٥)، «تاريخ الحكماء»: ص٢، ٢٢٦، «طبقات الأطباء»: ص٥، لابن جلجل.

وهذا في الحقيقة هو منتهى دعوة أولئك الملاحدة.

وقوّى ضلالهم أمورٌ: منها اعتقادهم أن لما جاءت به الرسل باطنًا يناقض ظاهره، ومن أسباب ذلك ما حصل لهم من الحيرة والاضطراب في فهم ما جاءت به الرسل.

ومنها: أنهم رأوا الطريق التي سلكها المتكلمون لا تفيد علمًا بل هي إما سفسطة وجدل بالباطل عند من عرفه، وإما جدل يفيد المغالبة عند من لم يعرف حقيقته، وذلك أن هؤلاء سلكوا في الكلام طريقة صاحب «الإرشاد» ونحوه، وهي مأخوذة في الأصل عن المعتزلة نفاة الصفات، وعليها بنى هؤلاء وهؤلاء أصل دينهم، وجعلوا صحة دين الإسلام موقوفًا عليها، وذلك أنه موقوف على الإيمان بالرسول، والإيمان به موقوف على معرفة المُرسِل، وزعموا أن المُرْسِل لا يُعرف إلا بها.

طريقة المتكلمين في إثبات الصانع

قالوا: (لأنه لا يُعرف [إلا][1] بالنظر والاستدلال المفضي إلى العلم بإثبات الصانع) قالوا: (ولا طريق إلى ذلك إلا بإثبات حدوث العالم) ثم قالوا: (ولا طريق إلى ذلك إلا بإثبات حدوث الأجسام)، قالوا: (ولا دليل على ذلك إلا الاستدلال بالأعراض، أو ببعضِ الأعراض كالحركة والسكون / أو الاجتماع والافتراق وهي الأكوان، فإن الجسم لا يخلو منها وهي حادثة، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث). قالوا: (وهذا الأصل يشتمل على أربعة[2] مقامات: إثبات الأعراض، ثم إثبات حدوثها، ثم إثبات استلزام الجسم لها، أو أنه لا يخلو منها، ثم إبطال حوادث لا أول لها، وحينئذ فيلزم حدوث الجسم، فيلزم حدوث العالم لأنه أجسام وأعراض، فيلزم إثبات الصانع لأن المحدَث لا بد له من محدِث). [٨٦/ب]

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) في الأصل: (أربع).

وهذه الطريقة هي أساس الكلام الذي اشتهر ذم السلف والأئمة له، ولأجلها قالوا[1] بأن القرآن مخلوق، وأن الله لا يُرى في الآخرة، وأنه ليس فوق العرش، وأنكروا الصفات.

ذم السلف لهذه الطريقة

والذامون لها نوعان: منهم من يذمها لأنها بدعة في الإسلام، فإنا نعلم أن النبي ﷺ لم يدع الناس بها ولا الصحابة لأنها طويلة مخطرة كثيرة الممانعات والمعارضات، فصار السالك فيها كراكب البحر عند هيجانه، وهذه طريقة الأشعري في ذمه لها والخطَّابي والغزالي وغيرهم ممن لا يفصح ببطلانها.

ومنهم من ذمها لأنها مشتملة على مقامات باطلة لا تُحصِّل المقصود بل تناقضه. وهذا قول أئمة الحديث وجمهور السلف.

نقد الفلاسفة لها

فجاء هؤلاء المتفلسفة لما رأوا هذه عمدة هؤلاء المتكلمين في إثبات حدوث العالم وإثبات الصانع وتفطنوا لموضع المنع فيها، وهو قولهم: يمتنع دوام الحوادث[2]. قالوا: هذه الطريقة تستلزم كون الصانع كان معطَّلًا عن الكلام والفعل دائمًا إلى أن أحدث كلامًا وفعلاً بلا سبب أصلاً. قالوا: وهذا مما يُعلم بطلانه بصريح العقل، قالوا: وليس معكم من نصوص الأنبياء ما[3] يوافق هذا، وأما إخبار الله أنه خلق السمٰوات والأرض في ستة أيام، فهذا يدل على أنه خلقها
[٨٧/أ] من مادة قبل ذلك كما أخبر أنه: ﴿ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ/ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾[فصلت: ١١]. وكذلك في أول التوراة ما يوافق هذا. قالوا: وهذا النص وإن كان يناقض قولنا بقدم العالم فليس فيه ما يدل على قولكم بتعطيل الصانع عن الصنع، وحينئذ فنحن نقول في هذا النص وأمثاله من نصوص المبدأ والمعاد ما نقوله نحن وأنتم في نصوص الصفات.

---

(١) أي: المتكلمون من المعتزلة وغيرهم.

(٢) في الأصل: (الحارث).

(٣) في الأصل: (مما).

ثم من هؤلاء من سلك طريق التأويل كما فعل ذلك من فعله من القرامطة كالنعمان[1] قاضيهم صاحب كتاب «أساس التأويل» وكأبي يعقوب السجستاني[2] صاحب «الأقاليد الملكوتية» وكتاب «الافتخار» وأمثالهما وألقى هؤلاء جلباب الحياء وكابروا الناس وباهتوهم حتى ادَّعوا أن الصلاة معرفة أسرارهم أو موالاة أئمتهم، والصوم كتمان أسرارهم، والحج زيارة شيوخهم، وهذا يبوحون به إذا انفردوا بإخوانهم.

وأما الذين سكنوا بين المسلمين كالفارابي وابن سينا وأمثالهما فما أمكنهم أن يقولوا مثل هذا وعلموا أنه مما يظهر بطلانه، فقالوا: إن الرسل إنما خاطبت الناس بما يخيل إليهم أمورًا ينتفعون باعتقادها في الإيمان بالله واليوم الآخر، وإن كان ما يعتقدون من تلك الأمور باطلاً لا يطابق الحقيقة في نفسه، والخطاب الدال على ذلك كذبٌ في الحقيقة عندهم، لكنه يسوغ الكذب الذي يصلح به الناس، ومن

---

(١) هو أبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور المغربي، ابن حيون التميمي، ويقال له: القاضي النعمان، من أئمة الإسماعيلية، وُلد بالقيروان وعاش فيها، وقدم مع المعز الفاطمي إلى مصر، وكان كبير قضاته، وكان مالكيًا، فارتد إلى مذهب الباطنية، وصنف له «أس الدعوة»، ونبذ الدين وراء ظهره، وألف في المناقب والمثالب، ورد على أئمة الدين، ونافق الدولة العبيدية في عقيدتها الفاسدة بل وافقهم، وكان علمه وبالاً عليه. مات سنة ٣٦٣ بمصر.

ومن كتبه: «دعائم الإسلام» وهو مطبوع، وكتاب «أساس التأويل الباطن».

وانظر: «الولاة والقضاة»: ص٥٨٦، «وفيات الأعيان»: (٥/ ٤١٥)، «النبلاء»: (١٦/ ١٥٠)، «لسان الميزان»: (٦/ ١٦٧)، «النجوم الزاهرة»: (٤/ ١٠٦)، «الأعلام»: (٩/ ٨).

(٢) هو أبو يعقوب إسحاق بن أحمد السجستاني أو السجزي المعروف ببندانه، من أشهر علماء الإسماعيلية ومن أكبر دعاتهم، وكان اليد اليمنى لأبي عبد الله محمد بن أحمد النسفي داعية أهل ما وراء النهر، يماني، اشتهر في سجستان، وعاش في بخارى، وقتل في تركستان سنة ٣٣١. له تصانيف، منها «الينابيع». قالوا: إنه أهم كتبهم، ومنها أيضًا: «أساس الدعوة»، و«تأويل الشرائع»، و«الأقاليد الملكوتية».

وانظر: «الأعلام»: (١/ ٢٩٣)، «طائفة الإسماعيلية»: (ص١٤٩، ١٨١)، «الفرق بين الفرق»: ص٢٨٣، «تاريخ الإسلام»: (٤/ ٥٧٥) لحسن إبراهيم حسن، و«مذاهب الإسلاميين»: (٢/ ١٩٣ ـ ١٩٦) للدكتور عبد الرحمن بدوي. وانظر ما سيأتي ص٣٠٤.

تحاشى منهم على إطلاق الكذب على ذلك فعنده أنه من باب تورية العقلاء الذين يورون لمصلحة أتباعهم.

فكان ما سلكه أولئك المتكلمون في العقليات الفاسدة والتأويلات الحائدة هي التي[1] أخرجت هؤلاء إلى غاية الإلحاد ونهاية التكذيب للمرسلين وفساد العقل والدين.

[٨٧/ب] وأخذ ابن سينا وأمثاله ينقضون الطريقة التي سلكها أولئك / في حدوث العالم وإثبات الصانع؛ إذ كان مدارها على امتناع تسلسل الحوادث وأن حكم الجميع حكم الواحد. فأبو الحسين البصري وأمثاله من حذَّاق هؤلاء يجعلون أصل الدين مبنيًّا على أنه إذا كان كل واحد من الحوادث كائنًا بعد أن لم يكن فالجميع كذلك، كما أنه إذا كان كل واحد من الزنج أسود فالجميع كذلك.

وأبو المعالي وأمثاله يقولون: إثبات الحدوث ونفي الفعل في الأزل جمع بين النقيضين.

نقد أهل السنة والفلاسفة لطريقة المتكلمين

فقال لهم المنازعون أتباع الأنبياء وأتباع الفلاسفة: الفرق بين النوع والشخص معلوم، والمنتفى وجود حادث معيَّن في الأزل بحيث يكون حادثًا قديمًا، أو وجود مجموع الحوادث في الأزل بحيث تكون كل الحوادث قديمة، وأما دوام الحوادث شيئًا بعد شيء كما هي دائمة شيئًا بعد شيء في المستقبل فليس في العقل ما يحيل هذا، ولا يمكن الفرق بين الماضي والمستقبل بفرقٍ مؤثرٍ في مناط الحكم، وليس كل مجموع يوصف بما يُوصف به أفراده، بل قد يوصف بذلك إذا لم يستفد بالاجتماع حكمًا آخر، وقد لا يوصف بذلك إذا حصل له بالاجتماع حكم آخر، فالأول كاجتماع الموجودات والمعدومات والممكنات والممتنعات، فإنه لا يخرجها عن حكم هذه الصفات. والثاني كاجتماع أجزاء الخط والسطح والجسم

---

(١) في الأصل: (التي هي).

والطويل والبيت والإنسان والدائم والعشرة والألف ونحو ذلك، فإنه إذا اجتمعت هذه الأجزاء حصل باجتماعهما حكم لا توصف به الأجزاء.

والمقصود هنا التنبيه على مبدأ ضلال هؤلاء الملاحدة، وأن من جملته تقصير من جادلهم عن نصر الحق، ودخوله في نوع من الباطل: إما في باطل وافقوه عليه وجعلوه حجةً لهم عليه في مكان آخر، كنفي الصفات، وإما من باطل نازعوه فيه / [٨٨/أ] وبيّنوا بطلانه، كترجيح أحد المتماثلين بلا مرجِّح، وإما تقصيره في الحق: تارةً يقصِّر في معرفة ما جاءت به الرسل، وتارة يقصِّر في إقامة الحجة على منازعه، فتقصيره في تصور الحق وبيان الحجة على التصديق به مما سلَّط أولئك الملحدين.

طريقة ملاحدة الفلاسفة وأهل الوحدة أضعف من وجوه

لكن بكل حال حجة الملاحدة أدحض وقولهم أضعف، فإنهم أنكروا على هؤلاء إحداث حوادث بدون سبب حادث من قادر مختار لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح والحدوث بلا سبب، وأنكروا عليهم كونهم عطَّلوا الصانع عن الصنع في الأزل.

وهم قد عطَّلوا الصانع عن صفات الكمال، بل وعطلوه في الحقيقة عن الفعل، وعطَّلوا الحوادث عن محدِث لها، بل عطلوا العالم عن الصانع، فإنهم لم يثبتوا إلا وجودًا مطلقًا مجردًا لا يكون إلا في الأذهان لا في الأعيان، وجعلوا الحوادث تحدث بلا فاعل يوجب حدوثها، وغايتهم أنهم يجعلون الفلك حيوانًا يحدث تصوره وإرادته وحركاته، وذلك هو سبب حدوث الحوادث، والرب تعالى لم يحدث شيئًا من ذلك.

لكنهم يقولون هو علة تامة في الأزل للعالم بما فيه من الأجناس المختلفة والأمور الحادثة، مع العلم الضروري بعد التصور التام أن الواحد البسيط الذي قدَّروه لا يوجد إلا في الذهن ولا يصدر عنه شيء، فإن الواحد البسيط من كل وجه الذي لا صفة له ولا قدرة ولا فعل لا يُعقل وجوده في الخارج، ولا يُعقل أنه يوجَد عنه شيءٌ: لا واحد ولا غير واحد، ولا يوجد في العالم أثرٌ[١] إلا عن سببين لا عن واحد، مع أن

---

(١) في الأصل: (أثرًا).

الواحد الموجود في العالم إذا قُدِّر مقدَّر[1] أُثِر عنه كالسخونة والبرودة فهو واحد له صفة وقدر وفعل يقوم به، وأما الواحد الذي قدَّروه فإنما هو شيء يقدِّره الذهن كما يقدِّر وجود خالقين وتسلسل المؤثرات، / وكما يقدر رفع النقيضين مثل كونه لا [٨٨/ب]
موجودًا ولا معدومًا، أو جمع النقيضين مثل كونه موجودًا معدومًا، وكما يُقدَّر عالِمٌ بلا علم وقادرٌ بلا قدرة أو يُقدَّر أن العلم هو العالِم والقدرة هو القادر أو يقدَّر ترجيح أحد المتماثلين بلا مرجِّح أو يقدر حدوث الحوادث بلا محدث، ووجود الممكنات التي تفتقر إلى واجب بلا واجب، وأمثال ذلك مما يقدِّره الذهن مع أنه ممتنع.

ووجه ثالث أن الواحد البسيط الذي فرضوه إذا قُدِّر وجودُه في الخارج امتنع صدور المختلفات عنه بوسط أو غير وسط، سواء قيل: إن الصادر الأول عنه واحدٌ له ثلاث جهات أو قيل غير ذلك، فإن كل ما يقدِّرونه يستلزم صدور الأنواع المختلفة عن الواحد البسيط، وإن شئت قلت: صدور الكثرة عن الوحدة فالجمع بين صدور الكثرة عنه وكونه واحدًا بسيطًا لا يصدر عنه إلا واحدٌ جمع بين المتناقضين.

وإذا قيل: إن الكثرة حصلت في الصادر الأول كان القول فيها كالقول في الكثرة الصادرة عن المعلول الأول، إن كانت أمورًا وجودية لزم أن يصدر عن الواحد البسيط الذي لا يصدر عنه إلا واحد أكثر من واحد، وإن كانت عدمية لزم أن يصدر عن الواحد البسيط الموصوف بالسلوب أمورٌ موجودة مختلفة. فقولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد مع صدور هذه المختلفات عن المبدع يقتضي انتفاء ما ذكروه من الوحدة أو انتفاء كون المختلفات صدرت عنه بوسط أو بغير وسط، ولو لم يكن إلا الفَلَك الثامن ذو الكواكب الكثيرة فإنه ليس فوقه من العلل المختلفة ما يوجب كثرة الكواكب التي فيه عندهم، وكذلك العقل العاشر في كثرة ما تحته من الأركان وغيرها.

---

(١) في الأصل: (مدور).

ووجه رابع / وهو أنه إذا كان علة تامة أزلية لزمه مقارنة معلوله له وكل ما سواه معلول له، فيلزم أن لا يكون في الوجود حادث، أو أن لا يكون للحوادث محدث، وكلاهما معلوم الفساد بالضرورة. [٨٩/أ]

وإن قيل: تخلف عنه بعض الحوادث لوقوفه على حادث قبله.

قيل: والقول في الحادث الأول كالقول في الثاني، يمتنع إذا كان علة موجبًا بذاته أن يتخلف عنه شيء، أو أن يكون اقتضاؤه موقوفًا على حدوث حادث إلا إذا كان هناك غيره، كما يقولون في العقل الفعال: إنه عام الفيض لكن فيضه متوقف على استعداد القوابل، وهذا ممتنع ممن صدر عنه كل شيء ولا يوقف إبداعه على غير ذاته أصلاً، فإن هذا لا يجوز أن يتراخى عنه شيء من فيضه، وإن تراخى عنه شيء من فيضه لم تكن نفس ذاته هي الموجبة لفيضه، بل لا بد من آخر ينضم إليها.

وإذا قيل: ذاته تحدث شيئًا بعد شيء، فإنه لا يمكن إحداث المحدثات جميعًا.

قيل: فهذا ينقض قولكم لأن من أحدث شيئًا بعد شيء لم يكن موجبًا بذاته في الأزل لشيء، بل يكون كل ما صدر عنه حادث وإن كانت أفعاله دائمة شيئًا بعد شيء فليس فيها واحد قديم، وكذلك مفعولاته بطريق الأولى، فإن المفعول تابع للفعل، فلا يكون في أفعاله ولا مفعولاته شيء قديم وإن كانت دائمة لم تزل، فإن دوام النوع وقدمه ليس مستلزمًا قدم شيء من الأعيان، بل ذلك مناقض لقدم شيء منها، إذ لو كان فيها واحد قديم لكان ذلك الفعل المعيّن هو القديم، ولم تكن الأفعال المتوالية هي القديمة. والشيء الذي من شأنه أن يكون متواليًا متعاقبًا كالحركة والصوت يمتنع قدم شيء من أجزائه ودوام شيء من أجزائه وبقاء شيء من أجزائه، وإن قيل إنه دائم قديم / باق أي نوعه هو الموصوف بذلك. [٨٩/ب]

وأيضًا فقولهم باطل على تقدير النقيضين، فيلزم بطلانه في نفس الأمر. وذلك أنه إما أن يمكن دوام الحوادث، وهو قولهم بوجود حوادث لا أول لها، وإما أن لا يمكن، فإن لم يمكن كما يقوله كثير من أهل الكلام لزم أن يكون لجنس الحوادث

أول، ولزم أن ما لا يخلو عن الحوادث أن يكون حادثًا، فيلزم حدوث العالم. وإن أمكن دوام الحوادث أمكن أن يكون هذا العالم الذي خلقه الله في ستة أيام مسبوقًا بحوادث قبله، فلا يجوز القول بقدمه.

وأيضًا فإذا أمكن دوام الحوادث لزم دوام إحداث المحدِث لها، وأن يكون محدثًا لها شيئًا بعد شيء. والعلة التامة الأزلية التي يقارنها معلولها لا يفعل شيئًا بعد شيء، فإن ذلك يناقض مقارنة معلولها لها.

وأيضًا فالأثر إما أن يجب مقارنته للمؤثر التام المستجمع لجميع شروط التأثير، وإما أن يجوز تراخيه عنه، فإن جاز تراخيه عنه أمكن كون المؤثر التام ثابتًا في الأزل، والعالم حادث عنه بعد ذلك، وهذا يبطل أصل حجتهم، ثم هذا يستلزم الترجيح بلا مرجح والحدوث بلا سبب، فإنه إذا كان المؤثر حال أن يفعل وقبل أن يفعل على السواء من غير اختصاص إحدى الحالتين بوجه من الوجوه كانت الحالات سواء، وحينئذ فكونه يفعل في أحدهما ولا يفعل في الآخر ترجيح للفعل بلا مرجح، وهذا ممتنع في بديهة العقل، وهو يسد باب إثبات الواجب القديم الخالق.

وإن وجب مقارنة الأثر للمؤثر التام لزم من ذلك أن يكون كل ما حدث في الوجود لم يحصل مؤثره التام إلا مقارنًا له، وحينئذ يكون المؤثر التام صار مؤثرًا بعد أن لم يكن، ويكون الأثر مفتقرًا إلى مؤثر تام مقارنٍ له، والتسلسل ممتنع في أصل / كون المؤثر مؤثرًا وتمام كونه مؤثرًا كما تقدم، فإنه إذا كان لا يوجد تمام المؤثر [٩٠/أ]
في هذا حتى يوجد تمام المؤثر في هذا المؤثر، ولا يوجد تمام المؤثر في هذا حتى يوجد تمام المؤثر في هذا، لزم أن لا يوجد شيء من تمام المؤثرات، كما إذا قيل: لا يوجد هذا المؤثر حتى يوجد هذا المؤثر، فإن هذا غايته تقدير أمور معدومة متعاقبة، وتعاقب المعدومات وكثرتها، وتقدير عدم تناهيها لا يقتضي أن يكون فيها شيء موجود، وإذا كان كذلك فلا بد أن ينتهي إلى من هو مؤثر بنفسه، لا يتوقف تأثيره على غيره، وإن جاز أن يصير مؤثرًا لهذا بعد أن يصير مؤثرًا لهذا إذا كان لا يفتقر

في ذلك إلى غيره، وحينئذ فيكون المؤثر التام لكل المحدث عند وجود ذلك المحدث، وإذا كان بنفسه صار مؤثرًا تامًّا فيها، ويمتنع أن يكون مؤثرًا تامًّا إلا عند وجود الأثر المحدث، امتنع أن يكون لشيء من المحدثات مؤثر تام في الأزل.

وإذا كان العالم لا يخلو عن الحوادث، والمؤثر التام لا يكون لشيء من الحوادث في الأزل، امتنع أن يكون للعالم مؤثر تام في الأزل، فإن وجود الملزوم بدون اللازم محال، وليس الأزل وقتًا محدودًا، بل هو عبارة عن الدوام الماضي الذي لا ابتداء له، الذي لم يسبق بعدم، الذي مازال، وإذا امتنع أن يكون تمام التأثير لشيء من الحوادث، أو ملزوم الحوادث، أزليًّا، امتنع أن يكون شيء من الحوادث أو ملزوم الحوادث أزليًّا. وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع.

خلاصة ما سبق

والمقصود هنا التنبيه على أصل أقوال هؤلاء أهل الوحدة، الذين يدَّعون التحقيق[١]، وأنهم تعدوا مراتب الأُمم كلهم، حتى الأنبياء وغيرهم، كابن عربي وابن سبعين وأمثالهما. وكان ابن سبعين أحذق بالفلسفة، وابن عربي أحذق بالتصوف، وأظهر انتسابًا إلى الإسلام[٢]. / ولهذا[٣] كان منتهى ابن عربي دعواه أنه كان خاتم الأولياء، وأن خاتم الأولياء أعلم بالله من خاتم الأنبياء، وأن الأنبياء يستفيدون منه العلم بالله، فراعى كون النبي ﷺ خاتم النبيين في الصورة وإن كان في الحقيقة قد ادَّعى ما هو أعظم من مرتبة خاتم النبيين.

الكلام على ابن عربي وابن سبعين

[٩٠/ب]

وأما ابن سبعين فعلم أن هذه منافقة ظاهرة الفساد لا تخفى إلا على أجهل الناس، فكان يقول: لقد زرب ابن آمنة حيث قال: لا نبي بعدي. وكان يطمع أن يصير نبيًّا، وذكروا أنه جدَّد غار حراء لينزل عليه فيه الوحي، كما يجيء بعض الناس يجدد بعض معابد المشايخ ليُفتح عليه كما فتح عليه.

---

(١) كتب في هامش الأصل: (مطلب أهم جدًّا).

(٢) كتب في أسفل الصفحة من الأصل: (قوبل بحسب الطاقة).

(٣) في أعلى الصفحة إلى اليسار من الأصل كتب: (عاشرًا)، ولعل ذلك إشارة إلى أول الكراس العاشر للأصل.

وكل من هذين في كثير من كلامه يعظِّم النبي ﷺ تعظيمًا بليغًا، لكن قد تكون أحوالهم مختلفة، وقد يكون ذلك نفاقًا، وقد يكونون معظِّميه على ما سواه ومعظِّمي أنفسهم عليه، كما كان ابن هود لما سلك هذه السبيل وأراد أن يظهر بأمر أعظم مما ظهرت به الأنبياء فكان يتكلم على الأنبياء الثلاثة أصحاب الملل الذين هم موسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم، ثم جعل الرابع المنتظر أعظم من هؤلاء الثلاثة، ويرجو أن يكون هو ذلك الرابع أو يصرِّح بذلك ويقول على طريقة الفلاسفة: موسى في الجسم، وعيسى في النفس، ومحمد في العقل[1]. أو يقول: سبحان الله لموسى، والحمد لله لعيسى، ولا إله إلا الله لمحمد، والله أكبر لهذا الرابع المنتظر. ويقول: موسى له علم اليقين، وعيسى له عين اليقين، ومحمد له حق اليقين، وهذا الرابع له حقيقة حق اليقين. والرابع هو صاحب الوجود الواجب، وهو «الإحاطة» عندهم.

الكلام على ابن هود

ولهذا أمر ابن سبعين أن ينقش على قبره «صاحب نقش فص خاتم الإحاطة»، والإحاطة عندهم هي الوجود المطلق المجرد الذي لا يتقيد بقيد، وهو الكلي الذي لا يتقيد بإيجاب ولا إمكان، ثم بعده الوجود / الذي يصدق على الواجب [٩١/أ] والممكن، أو الذي لا يصدق على واحد منهما، فإن المطلق لا بشرط يصدق عليهما، والمطلق بشرط الإطلاق لا يصدق على واحد منهما.

وكان قد اجتمع بي حذَّاق هؤلاء لما أظهروا محنة أهل السنة لينصروا طريقهم واستعانوا في الظاهر بمن يوافقهم على نفي الصفات: إما نفي علو الله على خلقه وصفاته الخبرية، أو نفي الصفات مطلقًا ونفي الأفعال والكلام ونحو ذلك من مذاهب الجهمية، فإنهم إنما يتظاهرون بقول معتزلة الأشعرية النافين للصفات الخبرية ولغيرها، وبقول[2] متفلسفة الأشعرية نفاة الصفات مطلقًا، كما أن الباطنية القرامطة إنما يتظاهرون بالتشيع.

---

(١) كذا بالأصل، ويبدو أن العبارة غير تامة، ولعل تمام العبارة: (والمنتظر في الروح).

(٢) في الأصل: (وتقول).

ولهذا كان ابن سبعين يقول للشيخ الجليل تقي الدين الحوراني ـ الذي كان بمكة مجاورًا، وكان من أهل العلم والدين، وكان يناقض ابن سبعين ويرد عليه ـ قال له: إنما أنت تبغضني لأني أشعري. فقال: لو كنتَ أشعريًّا لقبلتك، أو كما قال، وهل أنت مسلم؟ وهذا كما يقول القرمطي لأهل السنة: إنما تبغضوني لأني من الشيعة. فيقال له: لو كنتَ من الشيعة لأكرمناك، وهل أنت مسلم؟ فإن ما في أقوال الشيعة من الأقوال المخالفة للسنة هي الباب الذي دخل منه القرامطة الباطنية، وما في أقوال المتكلمين من المعتزلة، ومن وافقهم من الأشعرية، من الأقوال التي تخالف السنة هي الباب الذي[1] دخل منه هؤلاء الملاحدة الجهمية.

وكلام الملاحدة من الشيعة وأهل الكلام مقرون بكلام ملاحدة المتفلسفة. ولهذا كان عبد الرحمن بن مهدي[2] يقول: هما صنفان احذروهما: الرافضة والجهمية.

ولهذا انتصر هؤلاء بمن وافقهم على نفي علو الله على خلقه ونفي الصفات الخبرية وغير ذلك مما يخالف / الكتاب والسنة مما دخل فيه من دخل من أهل الكلام [٩١/ب] الأشعرية وغيرهم، كما ينتصر أولئك الملاحدة بالشيعة، وكان مما سلَّط هؤلاء جميعًا على النفي قصور المنتسبين إلى السنة وتقصيرهم، تارة بأن لا يعرفوا معاني نصوص الكتاب والسنة، وتارة بأن لا يعرفوا النصوص الصحيحة من غيرها، وتارة لا يردون ما يناقضها ويعارضها ممَّا يسميه المعارضون لها العقليات.

ومعلوم أن العلم إنما يتم بصحة مقدماته والجواب عن معارضاته ليحصل وجود المقتضي وزوال المانع.

---

(١) في الأصل: (التي).

(٢) هو أبو سعيد عبد الرحمن بن مهدي بن حسان العنبري البصري اللؤلؤي، الإمام الناقد المجود، سيد الحفاظ، وُلد سنة ١٣٥، وطلب الحديث وهو ابن بضع عشرة سنة، كان مكثرًا من التلاوة والتهجد. مات سنة ١٩٨. وانظر: «طبقات ابن سعد»: (٧/ ٢٩٧)، «مقدمة الجرح والتعديل»: (١/ ٢٥١)، «حلية الأولياء»: (٩/ ٣)، «تاريخ بغداد»: (١٠/ ٢٤٠)، «النبلاء»: (٩/ ١٩٢)، «النجوم الزاهرة»: (٢/ ١٥٩)، وغيرها.

وقد قال الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (معرفة الحديث والفقه فيه أحب إليَّ من حفظه).

وكثير من المنتسبين إلى السنة المصنِّفين فيها لا يعرفون الحديث ولا يفقهون معناه، بل تجد الرجل الكبير منهم يصنف كتابًا في أخبار الصفات أو في إبطال تأويل أخبار الصفات، ويذكر فيه الأحاديث الموضوعة مقرونة بالأحاديث الصحيحة المتلقاة بالقبول ويجعل القول في الجميع واحدًا. وقد رأيت غير واحد من المصنِّفين في السنة على مذهب أهل الحديث من أصحاب مالك وأحمد والشافعي وغيرهم من الصوفية وأهل الحديث وأهل الكلام منهم يحتجون في أصول الدين بأحاديث لا يجوز أن يعتمد عليها في فضائل الأعمال، فضلاً عن مسألة فقهٍ، فضلاً عن أصول الدين.

والأئمة كانوا يروون ما في الباب من الأحاديث التي لم يعلم أنها كذب من المرفوع والمسند والموقوف وآثار الصحابة والتابعين؛ لأن ذلك يقوِّي بعضه بعضًا كما تُذكر المسألة من أصول الدين ويذكر فيها مذاهب الأئمة والسلف.

فثمَّ أمور تُذكر للاعتماد، وأمور تذكر للاعتضاد، وأمور تذكر لأنها لم يعلم أنها من نوع الفساد. ثم بعد المعرفة بالنصوص لا بد من فهم / معناها. [٩٢/أ]

وكثير من المنتسبين إلى السنة وغيرهم ظنوا أن التأويل الذي لا يعلمه إلا الله هو معنى الكلام الذي أنزل القرآن لبيانه، فصاروا يجعلون كثيرًا من القرآن كلامًا خوطب به الناس وأنزل إليهم وأمروا بتلاوته وتدبره، وهو كلام لا يُفهم معناه، ولا سبيل إلى معرفة مراد المتكلم به.

وقد يُحكى عن بعضهم أنه سُمِعَ كلامٌ لا معنى له في نفس الأمر، كما حكى الرازي في «محصوله» عمَّن سماهم بحشوية أنهم قالوا: يجوز أن يتكلم الله بكلام ولا يعني به شيئًا، لكن هذا القول لا أعرف به قائلاً، بل لم يقل هذا أحد من طوائف المسلمين.

ولهذا كنَّا مرة في مجلس فجرت هذه المسألة، فقلت: هذا لم يقله أحد من طوائف المسلمين، وإن كان أحدٌ ذكره فليس فيما ذكره حجة على إبطاله، فقال

بعض الذابين عنه: هذا قالته الكرَّامية. فقلت: هذا لم يقله لا كرَّامي ولا غير كرَّامي، ولا أحد من أهل المذاهب الأربعة ولا غيرهم، وبتقدير أن يكون قولاً، فإنما احتجَّ[١] على فساده بأن هذا عبث، والعبث على الله محال. وهذه الحجة فاسدة على أصله[٢]؛ لأن النزاع إنما هو في الحروف المؤلفة: هل يجوز أن ينزِّل حروفًا لا معنى لها، والحروف عنده من المخلوقات. وعنده يجوز أن يخلق الله كل شيء؛ لأن فعله لا يتوقف على الحكمة والمصلحة، فليس فيما ذكره حجة على بطلان هذا. وإنما النزاع المشهور: هل يجوز أن ينزِّل الله تعالى ما لا يُفهم معناه؟ والرازي ممن يجوِّز هذا في آخر[٣] قوليه، ووافق من قال: إن التأويل لا يعلمه إلا الله، مع قولهم: إن التأويل هو المعنى.

الكلام على التأويل

وأصل الخطأ في هذا أن لفظ (التأويل) مجمل يُراد به ما يؤول إليه الكلام، فتأويل الخبر نفس المخبَر عنه، وتأويل أسماء الله وصفاته نفسه المقدسة بما لها من صفات الكمال، ويراد بالتأويل التفسير[٤]، وهو بيان المعنى المراد، وإن / لم [٩٢/ب] نعلم كيفيته وكنهه، كما أنَّا نعلم أن في الجنة خمرًا ولبنًا وماءًا وعسلاً وذهبًا وحريرًا وغير ذلك، وإن كنَّا لا نعرف كيفية ذلك، ويُعلم أن كيفيته مخالفة لكيفيَّة الموجود في الدنيا.

ويراد بلفظ التأويل: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، وهذا لا يوجد الخطاب به إلا في اصطلاح المتأخرين، وأما خطاب الصحابة والتابعين فإنما يوجد فيه الأولان. ولهذا قال أكثرهم إن الوقف على قوله:

---

(١) أي: احتج الرازي.

(٢) أي: على أصل الرازي، وهو أصل الأشاعرة.

(٣) كذا بالأصل، ويمكن أن يكون: (أحد قوليه).

(٤) في الأصل: (بالتفسير التأويل)، وكتب عليها (م م).

وانظر: «الفتوى الحموية الكبرى» لشيخ الإسلام ابن تيمية: ص٧٠، ٧١، «التدمرية»: ص٩٠ ـ ٩٦) له أيضًا، و«تقريب التدمرية»: ص٧٥ ـ ٧٨ بتحقيق سيد بن عباس الجليمي، طبعة مكتبة السنة.

﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[آل عمران: ٧] بناء على أن التأويل هو ما استأثر الله بعلمه، وهو الكيف الذي لا نعلمه نحن. كما قال الإمام مالك(١): الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة(٢). وكذلك سائر الأئمة قولهم مثل قول مالك ينفون علم الخلق بالكيف وعلمهم بالحكمة فلا يقولون في صفاته كيف، ولا في أفعاله لم؛ لأنهم لا يعلمون كيفية صفاته ولا لِمِيّة أفعاله. وكثير من المتأخرين نفوا ثبوت ذلك في نفس الأمر، لم ينفوا علم المخلوق به، فالأولون يقولون: لا تجري ماهيته في مقال، ولا تخطر كيفيته ببال. ويقولون: منع الخلق أن يتفكروا في ماهية ذاته. كما يقول مثل ذلك أبو محمد بن أبي زيد(٣)،

---

(١) كتب أمامه بالهامش: (كلام مالك).

(٢) صحيح. وورد أيضًا عن شيخه ربيعة بن أبي عبد الرحمن، وقد أخرجه أبو سعيد الدارمي في «الرد على الجهمية»: (رقم١٠٤)، واللالكائي في «اعتقاد أهل السنة»: (ص٣٩٨، رقم٦٦٤، ٦٦٥)، وأبو الشيخ في «طبقات المحدثين بأصبهان»: (٢/ ٢١٤)، وأبو نعيم في «الحلية»: (٦/ ٣٢٥ ـ ٣٢٦)، والصابوني في «عقيدة السلف»: (رقم٢٥، ٢٦)، والبيهقي في «الأسماء والصفات»: ص٤٠٨، ٤٠٨ ـ ٤٠٩، وفي «الاعتقاد»: ص٥٦، وابن قدامة المقدسي في «العلو»: (رقم٩٠، ١٠٤)، والذهبي في «العلو»: (رقم١١١، ١٣١، ١٣٢).
وعزاه شيخ الإسلام للخلال بإسناد كلهم أئمة ثقات ـ كما في «الحموية»: ص٧٨ ـ من قول ربيعة.
وانظر: «فتح الباري»: (١٣/ ٤٠٦ ـ ٤٠٧)، و«الدر المنثور»: (٣/ ٩١)، وقد ورد عن أُم سلمة ـ رضي الله عنها ـ بنحوه ولا يصح من قِبَلِ سنده.

(٣) هو أبو محمد عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن النفزاوي، القيرواني، إمام المالكية في عصره، وُلد بالقيروان سنة ٣١٠، الإمام العلامة القدوة الفقيه، عالم أهل المغرب، يقال له: مالك الصغير، كان مع عظمته في العلم والعمل ذا بر وإيثار وإنفاق على الطلبة وإحسان. وله مصنفات مفيدة مشهورة، وكان رَحِمَهُ ٱللَّهُ على طريقة السلف في الأصول لا يدري الكلام ولا يتأول، له كتاب في الردِّ على القدرية، وأشهر كتبه «الرسالة في اعتقاد أهل السنة».
مات سنة ٣٨٦، أو سنة ٣٨٩.
وانظر: «ترتيب المدارك»: (٤/ ٤٩٢)، «مرآة الجنان»: (٢/ ٤٤١)، «النبلاء»: (١٧/ ١٠)، «شجرة النور الزكية»: (١/ ٩٦)، «شذرات الذهب»: (٤/ ٤٧٧)، «الأعلام»: (٤/ ٢٣٠ ـ ٢٣١).

والشريف أبو علي بن أبي موسى(١)، وأبو الفرج المقدسي(٢)، وغيرهم.

وكلام السلف كله موافق لقول هؤلاء، كما في كلام عبد العزيز بن الماجشون(٣) نظير مالك بالمدينة(٤)، قال: (أما بعد: فقد فهمتُ ما سألتَ عنه فيما تتابعت الجهمية ومن خلفها في صفة الرب العظيم، الذي فاتت عظمته الوصف والتقدير، وكلَّت الألسن عن تفسير صفته، وانحسرت العقول دون معرفة قدره) إلى أن قال: (فأما الذي لا يحول ولا يزول ولم يزل وليس له مثل، فإنه لا يَعلم كيف هو إلا / هو فكيف يعرف؟). [٩٣/أ]

والذين نازعوهم من المتأخرين قالوا: لا ماهية له فتجرى في مقال، ولا كيفية له فتخطر ببال. والنزاع موجود في أصحاب الأئمة الأربعة.

والمقصود هنا أن السلف كان أكثرهم يقفون عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[آل عمران: ٧] بناء على أن التأويل الذي هو الحقيقة التي(٥) استأثر الله بعلمها

---

(١) هو أبو علي محمد بن أحمد بن أبي موسى الهاشمي، قاضي من علماء الحنابلة، كان عالي القدر سامي الذكر عند الإمامين القادر بالله والقائم بأمر الله، سمع الحديث، وصنف كتاب «الإرشاد» في مذهب أحمد، وُلد ببغداد سنة ٣٤٥، وتوفي بها سنة ٤٢٨هـ.
وانظر: «تاريخ بغداد»: (١/ ٥٢٠)، «المنتظم»: (٨/ ٩٣)، «الوافي بالوفيات»: (٢/ ٦٣)، «النجوم الزاهرة»: (٥/ ٢٦)، «المقصد الأرشد»: (٢/ ٣٤٢)، «طبقات الحنابلة»: (٢/ ١٨٢ ـ ١٨٦)، «الأعلام»: (٦/ ٢٠٥).

(٢) هو أبو الفرج عبد الرحمن بن عبد المنعم بن نعمة بن سلطان المقدسي النابلسي، الفقيه، كان له سعة وفيه فضل، سمع الحديث بالقدس وحدث بنابلس. مات سنة ٦٥٦. وانظر: «ذيل طبقات الحنابلة»: (٢/ ٢٦٦)، «المنهج الأحمد»: (٣٨٨)، «المقصد الأرشد»: (٢/ ١٠٤).

(٣) هو أبو عبد الله عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون، كان فقيهًا ورعًا متابعًا لمذاهب أهل الحرمين، مفرعًا على أصولهم، ذابًّا عنهم. و(الماجشون) لقب له نفسه. مات سنة ١٦٤ ببغداد.
وانظر: «طبقات ابن سعد»: (٧/ ٣٢٣)، «تاريخ بغداد»: (١٠/ ٤٣٦)، «تهذيب الكمال»: (١٨/ ١٥٢)، «النبلاء»: (٧/ ٣٠٩).

(٤) كتب أمامه في الهامش: (كان ابن الماجشون نظير مالك بالمدينة).

(٥) في الأصل: (الذي).

لا يعلمها إلا هو. وطائفة منهم كمجاهد وابن قتيبة وغيرهما قالوا: بل الراسخون يعلمون التأويل، ومرادهم بالتأويل المعنى الثاني وهو التفسير، فليس بين القولين تناقض في المعنى.

وأما التأويل بمعنى صرف اللفظ عن مفهومه إلى غير مفهومه فهذا لم يكن هو المراد بلفظ التأويل في كلام السلف، اللهم إلا أنه إذا علم أن المتكلم أراد المعنى الذي يقال إنه خلاف الظاهر جعلوه من التأويل الذي هو التفسير لكونه تفسيرًا للكلام وبيانًا لمراد المتكلم به، أو جعلوه من النوع الآخر الذي هو الحقيقة الثابتة في نفس الأمر التي[1] استأثر الله بعلمها لكونه مندرجًا في ذلك لا لكونه مخالفًا للظاهر.

وكان السلف ينكرون التأويلات التي تُخرج الكلام عن مراد الله ورسوله، التي هي من نوع تحريف الكلم عن مواضعه، فكانوا ينكرون التأويل الباطل الذي هو التفسير الباطل، كما ننكر قول من فسر كلام المتكلم بخلاف مراده، وقد ينكرون من التأويل الذي هو التفسير ما لا يُعلم صحته، فننكر الشيء للعلم بأنه باطل أو لعدم العلم بأنه حق، ولا ينكرون التأويل الذي هو تفسير الكلام بما يبين مراد المتكلم كما لا ينكرون ترجمة الكلام لمن لا يحسن اللغة، وربما أنكروا من ذلك ما لا يفهمه المستمع أو ما تضره معرفته، كما ينكرون تحديث الناس بما تعجز[2] عقولهم عن معرفته أو بما تضرهم معرفته، كما قال عليّ عليه السلام:
[٩٣/أ] حدِّثوا الناس بما يعرفون ودعوا ما ينكرون أتحبون أن يكذب الله ورسوله[3]؟! / وقال عبد الله بن مسعود: ما من رجل يحدِّث قومًا حديثًا لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم[4].

---

(١) في الأصل: (الذي).

(٢) في الأصل: (يعجز).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه»: (١٢٧).

(٤) أخرجه مسلم في مقدمة «الصحيح»: (١/ ١١).

وهذا قد تَحْمِلُهُ الباطنية على مذهب النفاة المعطِّلة التي بينَّا فسادها، والأمر على نقيض ذلك. فإن قوله: أتحبون أن يكذب الله ورسوله! دليل على أن ذلك قد قاله رسول الله ﷺ، لم يسكت عنه.

وهذا نظير الحديث المأثور: إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا أهل العلم بالله فإذا ذكروه لم ينكره إلا أهل الغِرَّة بالله(١). فإن هذا الحديث وإن لم يكن ثابتًا فقد ذكره شيخ الإسلام(٢)، وكما ذكره أبو حامد الغزالي، وقال يحيى بن عمَّار(٣)

---

(١) ضعيف جدًّا. رواه أبو عبد الرحمن السلمي في «الأربعين الصوفية»، وأبو عثمان النجيرمي في «الفوائد»، والديلمي في «مسند الفردوس»، وغيره، من حديث أبي هريرة مرفوعًا، وهو مسلسل بالعلل، وانظر: «الضعيفة» للعلامة الألباني رَحِمَهُ اللَّهُ: (رقم٨٧٠). وذكره المنذري في «الترغيب»: (رقم١٤٠)، وصدره بقوله: (رُوي) إشارة إلى ضعفه، وكذلك ضعفه الحافظ العراقي في «المغني»، وانظر: حاشية «إحياء علوم الدين»: (١/ ٢٠، ١٠٠)، وأورده السيوطي في «اللآلىء»: (١/ ٢٢١)، وعزاه للطبسي في «ترغيبه».
وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٥٩، ٢٦٠) عن هذا الحديث: (فهذا قد رواه أبو إسماعيل الأنصاري شيخ الإسلام في كتابه الذي سماه «الفاروق بين المثبتة والمعطلة» وذكر فيه أحاديث الصفات صحيحها وغريبها ومسندها ومرسلها وموقوفها، وذكره أيضًا أبو حامد الغزالي في كتبه، ثم هذا يفسره بما يناسب أقواله التي يميل فيها إلى ما يشبه أقوال نفاة الصفات من الفلاسفة ونحوهم . . . والحديث ليس إسناده ثابتًا باتفاق أهل المعرفة، ولم يرو في أُمهات كتب الحديث المعتمدة، فلا يحتاج إلى الكلام في تفسيره . . .).

(٢) هو أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي الأنصاري الهروي، الإمام القدوة، الحافظ الكبير، شيخ الإسلام، من ذرية أبي أيوب الأنصاري الصحابي. كان آية في لسان التذكير والتصوف، من سلاطين العلماء، كان يدعى شيخ الإسلام، وكان إمام أهل السنة بهراة، ويسمى خطيب العجم لتبحر علمه وفصاحته ونبله. مات سنة ٤٨١هـ.
وانظر: «دمية القصر»: (٢/ ٨٨٨)، «طبقات الحنابلة»: (٢/ ٢٤٧)، «النبلاء»: (١٨/ ٥٠٣)، «النجوم الزاهرة»: (٥/ ١٢٧).

(٣) هو أبو زكريا يحيى بن عمار بن يحيى الشيباني، الإمام، المحدث، الواعظ، شيخ سجستان، نزيل هراة. كان فصيحًا مفوهًا، حسن الموعظة، رأسًا في التفسير، أكمل التفسير على المنبر سنة ٣٩٢، ثم افتتح ختمة أخرى فمات وهو يفسر في سورة القيامة، وعاش تسعين سنة. وكان متحرقًا على المبتدعة والجهمية بحيث يؤول به ذلك إلى تجاوز طريقة السلف، وكان له جلالة عجيبة بهراة، وأتباع وأنصار. مات سنة ٤٢٢. وانظر: «العبر»: (٣/ ١٥٣)، «النبلاء»: (١٧/ ٤٨١)، «شذرات الذهب»: (٥/ ١١٦).

وصاحبه شيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري المذكور وغيرهما: إن هذا مثل أحاديث الصفات التي يضيق عنها من لم يسعها عقله. وهؤلاء يردون على من حمل هذه الآثار على أقوال الباطنية، كما يوجد شيء من ذلك في كلام أبي حامد وغيره، فإنه من المعلوم بالاضطرار لمن عرف نصوص الرسول أنه جاء بالإثبات لا بالنفي، وأن الرسل جاءوا بإثبات الصفات لله على وجه التفصيل، مع التنزيه العام عن التعطيل والتمثيل.

وإنما جماع الشَّر تفريط في حق أو تعدٍّ إلى باطل، وهو تقصير في السنة أو دخول في البدعة، كترك بعض المأمور وفعل بعض المحظور، أو تكذيب بحق وتصديق بباطل.

ولهذا تجد عامة ما يؤتى الناس من هذين الوجهين. فالمنتسبون إلى أهل الحديث والسنة والجماعة يحصل من بعضهم ـ كما ذكرت ـ تفريط في معرفة النصوص أو فهم معناها أو القيام بما تستحقه من الحجة ودفع معارضها، فهذا عجز وتفريط في الحق، وقد يحصل منهم دخول في باطل: إما في بدعة ابتدعها أهل البدع وافقوهم عليها واحتاجوا إلى إثبات لوازمها، وإما في بدعة ابتدعوها هم لظنهم أنها من تمام السنة كما أصاب / الناس في مسألة كلام الله وغير ذلك من صفاته. [٩٤/أ]

ومن ذلك أن أحدهم يحتج بكل ما يجده من الأدلة السمعية وإن كان ضعيف المتن والدلالة، ويدع ما هو أقوى وأبين من الأدلة العقلية، إما لعدم علمه بها، وإما لنفوره عنها، وإما لغير ذلك، وفي مقابلة هؤلاء من المنتسبين إلى الإثبات، بل إلى السنة والجماعة أيضًا من لا يعتمد في صفات الله على أخبار الله ورسوله، بل قد عدل عن هذه الطريق وعزل الله ورسوله عن هذه الولاية، فلا يعتمد في هذا الباب إلا على ما ظنه من المعقولات، ثم هؤلاء مضطربون في معقولاتهم أكثر من اضطراب أولئك في المنقولات، تجد هؤلاء يقولون: إنا نعلم بالضرورة أمرًا، والآخرون يقولون: نعلم بالنظر أو بالضرورة ما يناقضه، وهؤلاء يقولون: العقل الصريح لا يدل إلا على ما قلناه، والآخرون يناقضونهم في ذلك.

ثم من جمع منهم بين هذه الحجج أدّاه الأمر إلى تكافؤ[1] الأدلة، فيبقى في الحيرة والوقف، أو إلى التناقض، وهو أن يقول هنا قولاً ويقول هنا قولاً يناقضه، كما تجده من حال كثير من هؤلاء المتكلمين والمتفلسفة[2]، بل تجد أحدهم يجمع بين النقيضين أو بين رفع[3] النقيضين، والنقيضان اللذان هما الإثبات والنفي لا يجتمعان ولا يرتفعان، بل هذا يفيد صاحبه الشك والوقف فيتردد بين الاعتقادين المتناقضين الإثبات والنفي، كما يتردد بين الإرادتين المتناقضتين.

وهذا هو حال حذّاق هؤلاء كأبي المعالي وأبي حامد والشهرستاني والرازي والآمدي. وأما ابن سينا وأمثاله فأعظم تناقضًا واضطرابًا. والمعتزلة بين هؤلاء وهؤلاء في التناقض والاضطراب.

/ وسبب ذلك جعل ما ليس بمعقول معقولاً لاشتباه الأمر ودقة المسائل، وإلا [٩٤/ب]
فالمعقولات الصريحة لا تتناقض، والمنقولات الصحيحة عن المعصوم لا تتناقض.

وقد اعتبرت هذا في عامة ما خاض الناس فيه من هذه الأمور، دقيقها وجليلها، فوجدت الأمر كذلك، ولا حول ولا قوة إلا بالله. وقد يُشكل الشيء ويشتبه أمره في الابتداء، فإذا حصل الاستعانة بالله واستهداؤه ودعاؤه والافتقار إليه، أو سلوك الطريق التي أمر بسلوكها[4] هدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

ولم يكن في سلف الأمة وأئمتها من يرد دلالة[5] الكتاب ولا السنة على شيء من مسائل الصفات ولا غيرها، بل ينكرون على أهل الكلام الذين يعدلون عمّا دل عليه الكتاب والسنة إلى ما يناقض ذلك، ولا كانوا ينكرون المعقولات الصحيحة

---

(١) في الأصل: (تكافىء).

(٢) في الأصل: (والفلسفة).

(٣) في الأصل: (دفع).

(٤) الطريق يذكر ويؤنث، ويجوز أن يقال: (بسلوكه).

(٥) كذا بالأصل، ولعل الصواب: (أدلة).

أصلاً ولا يدفعونها، بل يحتجون بالمعقولات الصريحة كما أرشد إليها القرآن ودل عليها. فعامة المطالب الإلهية قد دل القرآن عليها بالأدلة العقلية والبراهين اليقينية، كما قد بسط الكلام فيه في غير هذا الموضع.

ولكن طائفة من أهل الكلام والفلسفة ظنوا أن دلالة[1] القرآن إنما هي مجرد أخباره، فيتوقف على العلم بصدق المخبر، وهذا من بعض ما فيه من الأدلة، ولكن فيه الإرشاد والبيان للأدلة التي يُعلم بالعقل دلالتها على المطلوب، فهي أدلة شرعية عقلية. وغالب ما في القرآن من هذا الباب، ولكن هذا ليس موضع بسط ذلك، ولكن المقصود هنا التنبيه على حال هؤلاء أهل الإحاطة القائلين بالوجود المطلق.

الرد على أهل الإحاطة القائلين بالوجود المطلق

[٩٥/أ] ولما اجتمع بي بعض حذَّاقهم وعنده أن هذا المذهب هو غاية / التحقيق الذي ينتهي إليه الأكملون من الخلق، ولا يفهمه إلا خواصهم، وذكر أن الإحاطة هو الوجود المطلق. قلت له: فأنتم تبنون[2] أمركم على القوانين المنطقية، ومن المعروف في قوانين المنطق أن المطلق لا يوجد في الخارج مطلقًا؛ بل لا يوجد إلا معينًا، فلا يكون الوجود المطلق موجودًا في الخارج. فبهت ثم أخذ يفتش لعلَّه يظفر بجواب، فقال: نستثنى الوجود المطلق من الكليات. فقلت له: غُلبت، وضحكت لظهور فساد كلامه.

وذلك أن القانون المذكور لو فُرّق فيه بين مطلق ومطلق لفسد القانون، ولأن هذا فرق بمجرد الدعوى والتحكم؛ ولأن ما في القانون صحيح في نفسه وإن لم يقولوه، وهو يعم كل مطلق، فإنا نعلم بالضرورة أن الخارج لا يكون فيه مطلق كلي أصلاً، أما المطلق بشرط الإطلاق مثل الإنسان المسلوب عنه جميع القيود الذي ليس هو واحدًا ولا كثيرًا، ولا موجودًا ولا معدومًا، ولا كليًّا ولا جزئيًّا فهذا لا يكون في الخارج إلا إنسان موجود، ولا بد أن يكون واحدًا أو متعددًا، ولا بد أن يكون معيَّنًا جزئيًّا.

---

(١) كذا بالأصل، ولعل الصواب: (دلائل).

(٢) كذا بالأصل، ولعل الصواب: (تثبتون).

وإذا قيل: إن هذا في الذهن، فالمراد به أن الذهن يقدّره ويفرضه، وإلا فكونه في الذهن تقييد فيه، لكن الذهن يفرض أمورًا ممتنعة لا يمكن ثبوتها في الخارج، والمطلق بشرط الإطلاق من هذه الممتنعات سواء كان إنسانًا أو حيوانًا أو وجودًا أو غير ذلك، بل الوجود المطلق بشرط الإطلاق أشد امتناعًا في الخارج، فإنه يمتنع أن يكون وجودًا لا قائمًا بنفسه ولا بغيره، ولا قديمًا ولا محدثًا، ولا جوهرًا ولا عرضًا، ولا واجبًا ولا ممكنًا. ومعلوم أن هذا لا يُتصور وجوده في الخارج.

الرد على ابن سينا في قوله إن واجب الوجود هو المطلق بشرط الإطلاق [٩٥/ب]

وابن سينا وأتباعه لما ادَّعوا أن واجب الوجود هو المطلق بشرط الإطلاق لم يمكنهم أن يجعلوه مطلقًا عن الأمور السلبية والإضافية، / بل قالوا: هو وجود مقيد بسلوب وإضافات، لكنه ليس مقيدًا بقيود ثبوتية، وقد يُعبّر عن قولهم بأنه الوجود المقيّد بكونه غير عارض لشيء من الماهيات. وهذا تعبير الرازي وغيره عنه، لكن هذا التعبير مبني على أن وجود غيره عارض لماهيته، وهو مبني على أن ماهية الشيء في الخارج ثابتة بدون الشيء الموجود في الخارج. وهذا أصل باطل لهم، فإذا عُبِّر عنه بهذه العبارة لم يفهم كل أحد معناه، وأما إذا عُبِّر عنه بالعبارة التي يعلمون هم أنها تدل على مذهبهم بلا نزاع انكشف مذهبهم.

وإذا قالوا: هو الوجود المقيد بقيود سلبية، كان في هذا أنواع من الضلال.

منها: أنهم لم يجعلوه مطلقًا، فإن كونه مقيدًا بقيد سلبي أو إضافي نوع تقييد فيه، وهذا القيد لم يجعله أحق بالوجود بل جعله أحق بالعدم. ومعلوم أن الوجود الواجب أحق بالوجود من الوجود الممكن، فكيف يكون أحق بالعدم من الممكن؟!

وذلك أنهم يقسمون الكلى ثلاثة أقسام: طبيعي، ومنطقي، وعقلي. فالأول هو المطلق لا بشرطٍ أصلاً، كما إذا أُخذ الإنسان مجردًا والجسم مجردًا ولم يُقيد بقيد ثبوتي ولا سلبي، فلا يقال: واحد ولا كثير، ولا موجود ولا معدوم، ولا غير ذلك من القيود.

والثاني: وصف هذا بكونه عامًّا كليًّا ونحو ذلك، فهذا هو المَنطقي.

والثالث مجموع الأمرين: وهو ذلك الكلي مع اتصافه بكونه عامًّا كليًّا، فهذا هو العقلي.

وهذان لا يوجدان إلا في الذهن باتفاقهم؛ إلا على رأي من يقول بالمثل الأفلاطونية.

وأما الأول فيقولون: إنه يوجد في الخارج، ولكن التحقيق أنه لا يوجد كليًّا، ولا يوجد إلا معينًا، والتعيين لا ينافيه، فإنه يصدق على المعيَّن وعلى غير المعين، وعلى الذهني والخارجي، / فهو يفيد وجوده في الخارج جزئيًّا(١). [٩٦/أ]

وإنما يفيد كونه كليًّا فإنما يتصوره الذهن ويقدره وهو كلي لشموله جزئياته وعمومه لها، كما يقال في اللفظ: إنه عام لعمومه لأفراده، وإلا فهو في نفسه شيء معيَّن قائم بمحل معين، فهو جزئي باعتبار ذاته، كما أن اللفظ العام الكلي هو باعتبار نفسه ومحله لفظ خاص معين، وبهذا التفريق يزول ما يعرض من الشبهة في هذا المكان للرازي وأمثاله.

والمقصود هنا أن المطلق بشرط الإطلاق عن القيود الثبوتية والعدمية لا وجود له إلا في الذهن. والمجوزون للمُثُل الأفلاطونية ـ مع أن قولهم فاسد ـ فإنهم لا يقولون: إن الماهيات الكليات مجردة عن كل قيد، بل يقولون: هي موجودة لا معدومة ولكنها مجردة عن الأعيان المحسوسة. وقول هؤلاء معلوم الفساد عند جماهير العقلاء، فكيف بإثبات أمر مطلق مجرد عن كل قيد سلبي وثبوتي؟! ثم من المعلوم أن المقيد بالقيود السلبية دون الثبوتية أَوْلَى بالعدم عن المقيد بسلب النقيضين، فإن المقيد بسلب النقيضين ليس امتناع العدم أحق به من امتناع الوجود، بل هو ممتنع الوجود كما هو ممتنع العدم، فلا يُقال هو موجود ولا يقال هو معدوم.

---

(١) في الأصل: (جزئي).

وأما المقيّد بالقيود السلبية فالعدم أحق به من الوجود، فإنه معدوم ليس بموجود، وهو يفيد كونه معدومًا ممتنع الوجود ليس ممتنع العدم، بل هو واجب العدم ممتنع الوجود. ومعلوم أن هذا أعظم مناقضة للوجود، فضلاً عن الوجود الواجب مما هو يقال فيه إنه ممتنع الوجود وممتنع العدم، فإن هذا يناقض الوجود كما يناقض العدم، وذاك يناقض الوجود دون العدم[1]، وما ناقض الشيء دون نقيضه فهو أعظم مناقضة / مما ناقضه وناقض نقيضه، فعدوك وعدو عدوك أقل [٩٦/ب] مضارة لك من عدوك الذي ليس بعدو عدوك، فإن هذا يضر من كل وجه وذاك يضر من وجه وينفع من وجه.

ولهذا كان قول مَن لم يصف الرب إلا بالصفات السلبية أعظم مناقضة لوجوده ممن لم يصفه لا بالسلبيات ولا بالثبوتيات. فقول هؤلاء المتفلسفة كابن سينا وأمثاله، الذين يجعلونه مقيدًا بالأمور السلبية والإضافة دون الثبوتية أبلغ في التعطيل ممن يقول لا يقيد لا بأمور سلبية ولا ثبوتية، فإذا قالوا: هو الوجود المقيد بالسلب العام بحيث يسلبون عنه كل أمر ثبوتي، فقد جمعوا بين النقيضين. فحقيقة قولهم: هو موجود ليس بموجود، هو واجب الوجود ممتنع الوجود. وأولئك إذا قالوا: ليس بموجود ولا معدوم، فقد رفعوا النقيضين، لكن أولئك يرفعون الأمور المتناقضة جميعها من الجانبين، فيقولون: لا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل. وهؤلاء يرفعون جميع الأمور الثبوتية، ولا يثبتون إلا وجودًا مجردًا مسلوبًا عنه كل أمر ثبوتي، لا يثبتون من الأمور الثبوتية بقدر ما ينفونه من الأمور العدمية، فكانوا أدخل في العدم من هذا الوجه، وإن كانوا يتناقضون إذا قالوا: معقول وعاقل وعقل، ولذيذ وملتذ ولذة، وعاشق ومعشوق وعشق، فإنهم يثبتون معاني متعددة وجودية، ثم يجعلونها أمورًا عدمية.

---

(١) في الأصل: (العدم دون الوجود)، وكتب عليها (م م).

ومنها أنه إذا كان مقيدًا بقيد سلبي أو إضافي كان مشاركًا لغيره في مسمَّى
[٩٧/أ] الوجود ممتازًا عنه بالقيود السلبية، والأمور السلبية لا تميز / بين مشتركين سواء سُمِّيَ فصلاً أو خاصة، بل متى كان المميِّز بين المشتركين في الوجود أمرًا سلبيًّا فلا يتضمن ثبوتًا، فلم يحصل به تمييز، فهم مضطرون إلى أحد أمرين: إما رفع الامتياز بالكلية فيبقى وجودًا مطلقًا لا يمتاز لا بثبوت ولا عدم، فلا تبقى له حقيقة، وإما التمييز بأمور ثبوتية. فتبين أنه لا بد من حقيقة تخصه ليست هي الوجود(١) المطلق.

عود لمناقشة أهل الإحاطة

وأهل الإحاطة إن فسروا الوجود الإحاطي بالوجود المطلق المجرد عن الإثبات والنفي فهو أبلغ في التعطيل من قول ابن سينا من بعض الوجوه، حيث كان ما ذكروه يمتنع أن يكون موجودًا أو معدومًا لرفعهم النقيضين من جميع الجهات. وابن سينا جمع بين النقيضين من بعض الوجوه. ورفع النقيضين من كل وجه أبلغ في النفي من رفع النقيضين من بعض الوجوه، وقوله أبلغ في التعطيل من جهة أخرى، من جهة أن الأمور العدمية التي قَيّده بها أمورٌ كثيرة جدًّا، ولم يثبت من الناحية الأخرى إلا وجودًا مجردًا لا حقيقة له. وهذا قول الباطنية كأبي يعقوب إسحٰق بن أحمد السجستاني صاحب «الأقاليد الملكوتية» و«الافتخار» وغيرهما(٢) فإنهم ينفون عنه الثبوت والانتفاء، وهو معلوم الفساد بالاضطرار كما تبين.

وقولهم: نستثني الوجود من الأمور المطلقة، هو بالعكس أحرى، فإن الوجود المطلق يعم كل شيء، فهو أعم للأمور الموجودات كسائر الأسماء العامة، مثل الشيء والثابت والحق والحقيقة والماهية والذات ونحو ذلك. فهذه أعم الكليات وأوسع المطلقات، فمتى جوّز الإنسان أن يكون هذا المطلق ثابتًا في الخارج بشرط

---

(١) في الأصل: (الموجود)، ولعل الصواب ما أثبتنا، وقد سبق على الصواب، وسيأتي أيضًا.
(٢) تقدمت ترجمته ص٢٧٧.

الإطلاق، بحيث يكون وجود ذلك الوجود لا قائم بنفسه ولا قائم بغيره، ولا قديم ولا محدث ولا واجب ولا ممكن، ولا خالق ولا مخلوق، ولا واحد ولا متعدد، ولا جوهر ولا عرض، ولا صفة ولا موصوف، ولا ثابت / ولا منتفي ـ كان هذا [٩٧/ب] مع ما فيه من مكابرة العقل وجحد الضروريات مسوغًا تجويز مثل ذلك فيما هو أخص من الوجود، فإن الخطر فيه أهون، فإن ما انتفى عن المطلق العام انتفى عن المعيّن الخاص، فما انتفى عن الموجود [انتفى عن الجسم والحيوان والإنسان، وليس ما انتفى عن الخاص يجب نفيه عن العام، فليس ما انتفى عن الإنسان من كونه ليس حمارًا ولا بهيمة يجب نفيه عن الموجود مطلقًا. فإذا جوَّز هؤلاء المخذولون في عقلهم ودينهم أن يكون الموجود ثابتًا في الخارج، مع وصفه بهذه السلوب الجامعة للمتقابلَيْن كان تجويز ذلك فيما هو أخص من الوجود أَوْلَى وأحرى.

وقال لي رجل من أعيانهم: بلغنا أنك ترد على الشيخ عبد الحق[١]، نحن نقول: إن الناس ما يفهمون كلامه، فإن كنت تشرحه لنا وتبين فساده قبلنا وإلا فلا.

فقلت له: نعم، أنا أبيّن لك مراده من كتبه كالبُدء والإحاطة والنقرية وغير ذلك.

فقال: عندنا الكتاب الخاص الذي يسمى «لوح الأصالة» وهو سر السر، وهو الذي نطلب بيانه، ولم أكن رأيته، فذهب [و][٢] جاء به، ففسرته له حتى تبين مراده، وكتب أسئلة سألني عنها تكلمت فيها على أصل قولهم وقول ابن عربي وابن سينا ومن ضاهى هؤلاء، وبينت له أن أصل قولهم يرجع إلى الوجود[٣] المطلق، ثم بينت له أن المطلق لا يكون إلا في الأذهان لا في الأعيان. وكان له فضيلة، فلما

---

(١) هو ابن سبعين، وقد تقدمت ترجمته ص٥١.

(٢) سقط من الأصل.

(٣) في الأصل: (الموجود)، والصواب ما أثبتناه كما تقدم قريبًا.

تبين له ذلك أخذ يصنف في الرد عليهم، وذهب إلى شيخ كبير منهم فقال له: بلغني أنك جرَى بينك وبين فلان كلام. قال: نعم. قال: أي شيء قال لك؟ قال: فقال لي: آخر أمركم ينتهي إلى الوجود المطلق. قال: جيد. قال: بأي شيء يرد[1] ذلك؟ قال: المطلق إنما هو في الأذهان لا في الأعيان. فقال: أخَرَب بيوتنا وقَلَع أصولنا، هذا ونحوه.

[٩٨/أ] فيقال في هذا: أما المطلق لا بشرط فهو الذي يصدق / على الأعيان وهو الذي يسمى الكلي الطبيعي، فإذا قيل: إنسان لا بشرط كونه واحدًا ولا كثيرًا، ولا بشرط كونه موجودًا ومعدومًا فهذا يوجد في الخارج معينًا مقيَّدًا، ومن ظن أنه يوجد كليًّا في الخارج فقد غلط، وإنما يوجد في الخارج جزئيًّا معينًا فهو كلي في الذهن، وأما في الخارج فلا يوجد إلا جزئيًّا، وسمي كليًّا كما يُسمى الاسم عامًّا، والمعنى الذي في النفس عامًّا لشموله الأفراد الثابتة في الخارج، لا لأنه في حال وجوده في الخارج يكون عامًّا أو مطلقًا فإن هذا ممتنع، فليس في الخارج إلا ما له حقيقة تخصه لا عموم فيها ولا إطلاق.

والمنطقيون يقولون: الكلي سواء كان جنسًا أو فصلاً أو نوعًا أو خاصة أو عرضًا عامًّا له ثلاثة اعتبارات: طبيعي، ومنطقي، وعقلي. فالطبيعي هو المطلق لا بشرط الذي لا تُقيد فيه الحقيقة بقيد أصلاً لا ثبوتي ولا سلبي. ثم أصحاب «المثل الأفلاطونية» يزعمون أن هذه الكليات ثابتة في الخارج دائمة أزلية بدون أعيانها. وأرسطو وأتباعه ينكرون ذلك ويقولون: لا يوجد إلا مع الأعيان.

والتحقيق أنه ليس لها وجود في الخارج منفصل عن وجود الأعيان. ومن قال: المطلق جزء من المعين كما يقولون: الإنسان جزء من هذا الإنسان وأرادوا بذلك تركيبًا في الخارج من المطلق والمعين فهذا غلط، وإن أرادوا أن الإنسان هذا

---

(١) في الأصل: (ترد).

المعين في الخارج هو الذي كان كليًّا في النفس فهذا صحيح. وقولنا: هذا الإنسان، بمنزلة قولنا: الرجل العالم والحيوان الناطق، وذلك يفيد اتصاف المعين بصفتين أحدهما أنه حيوان والأخرى أنه ناطق، والحياة والنطق صفتان قائمتان به ليسا جزأين تركَّب منهما في الخارج. وكذلك قولنا: هذا الإنسان، يفيد أن المعين / [٩٨/ب] موصوف بالإشارة إليه وبالإنسانية، وقد بُسط هذا في غير هذا الموضع.

قالوا: فهذا هو الكلي الطبيعي. والمنطقي هو كون هذا الكلي يوصف بالعموم والكليّة. والعقلي هو ما تركَّب منهما، وهو الإنسان المقيّد بقيد كونه كليًّا، وهذا ليس له وجود إلا في الذهن باتفاقهم، إلا ما يُحكى عن الأفلاطونية.

ثم هذا الإنسان المقيد بكونه كليًّا لا تدخل فيه المعينات لأنها ليست كليًّا ولا يصدق على زيد وعمرو أنه إنسان كلي، (*)فإنه لا يصدق عليها مع كونه كليًّا، وإنما يصدق عليها مع سلب الكلية وإذا كانت عامة مشتركة. وقيل: إن مورد التقسيم مشترك بين الأقسام، وقيل: إن العموم صادق على الأنواع والأشخاص، فالعموم ليس هو الكلي الطبيعي: فإن العموم لا يكون(١) إلا ما يتصف بالكثرة القابلة للقسمة ولعدتها، وهذا ليس هو الطبيعي. بل العموم هو الكلي العقلي وذلك متناول للأنواع والأشخاص وهو صادق عليها، لكن حال تناوله على الأعيان(٢) لا يكون كليًّا، كما يقال: إن الكلي الطبيعي موجود في الخارج مع أنه حال وجوده في الخارج لا يكون كليًّا، ولكن ما كان مطلقًا وكليًّا في الذهن [لا يكون ما في

(*) الكلام بين النجمين كتب في هامش الصفحة بخط المؤلف شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وقد كتب بخط تصعب قراءته، وقد بذلت غاية جهدي حتى تمكنت ـ فيما أرجو ـ من قراءة أكثره بحمد الله، غير أن بعض الكلمات لم تظهر في المصورة ويبدو أن الصفحة قطعت أثناء التجليد فلم تظهر تلك الكلمات.

(١) في الأصل: (فإن العموم هو الكلي لا يكون . . .) إلخ، ويظهر شطب على كلمة الكلي ورجحت أن يكون الصواب ما أثبته.

(٢) هذه العبارة الأخيرة ليست واضحة، وأرجو أن يكون ما أثبته هو الصواب.

الخارج مماثلاً له من كل وجه بل يكون ما في الخارج][1] معينًا. وكذلك سائر ما في الذهن إذا قيل: إنه موجود في الخارج، فهو موجود في الذهن بحسب ما يناسب الذهن وموجود في الخارج بحسب ما يناسب الخارج، كما إذا قيل: فعلت ما في نفسي وقلت ما في نفسي، فهو في النفس: تصور له وإرادة، وفي الخارج: وجود المتصور المراد، وهذا أمر يعقله الناس ويعرفونه، فلا يتصور عاقل أن التصور في الذهن إذا قيل: إنه موجود في الخارج يكون حقيقة هذا مماثلاً لحقيقة هذا من كل وجه، وأن هذا كما يقال: إن هذا المحتوى مطابق لهذا اللفظ، وهذا اللفظ مطابق لهذا المعنى، والاعتقاد والتصور مطابق للحق.

فمن فهم هذا انحلت عليه شبهات تعرض في مثل هذا الوضع حتى ظن [شخص][2] كالرازي أن العلم ليس هو عمل أو انطباع العلوم في العالم واحتج بأن ذلك يوجب أن يكون في نفس العالم بالنار نار كالنار الموجودة في الخارج وهذا من فساد تصور الرازي بالمثال، ولا يخطر مثل هذا ببال عاقل يتصور ما يقول[*] وكونه كليًّا قد يراد به وجوب شموله للأفراد فيكون عامًّا، وقد يُراد به أنه لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه فيكون مطلقًا، وهو مرادهم بكونه كليًّا، وهو مورد التقسيم بين أنواع الموجودات، فإن مورد التقسيم مشترك بين الأقسام شامل لها متناول لها: إما على سبيل الجمع وهو تناول العموم الجمعي، وإما على سبيل البدل وهو الإطلاق والعموم البدلي، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[النساء: ٩٢].

وطائفة من هؤلاء يقولون: إن الوجود الواجب هو هذا المطلق لا بشرط، وعلى هذا التقدير فيكون هو عين وجود الموجودات الممكنة الموجودة أو جزء من

---

(١) ما بين المعقوفين غير واضح مطلقًا في الأصل، وأرجو أن يكون المثبت قريبًا من المعنى المقصود.

(٢) كلمة غير واضحة بالأصل، ولعل ما أثبتناه: (شخص) أو (البعض) يفي بالمراد.

(*) نهاية الكلام الموجود بالهامش، والذي بدأ في الصفحة السابقة، وكتب بجانبه: (صح).

ذلك، فيكون الوجود الواجب الخالق للعالم هو نفس وجود المخلوق أو جزء من وجود المخلوق.

فقد تبين أنه إذا قيل: إنه وجود مطلق فإن عنى به المطلق لا بشرط وهو الطبيعي، لزم أن لا يكون للواجب وجود إلا وجود مخلوقاته أو جزء من وجود مخلوقاته، وإن عنى به المطلق بشرط الإطلاق امتنع وجوده إلا في الذهن وهو الكلي العقلي، وإن عنى به الوجود المقيّد بالقيود السلبية فقط ـ كما قاله ابن سينا وأتباعه ـ فهو وإن كان أخص من المطلق [لا بشرط فهو أعم من المطلق][(١)] بشرط الإطلاق عن السلب والثبوت، وهو أعظم امتناعًا منه عن الوجود في الخارج، فإن المطلق / المقيد بالثبوت أولى بالوجود من المطلق المقيد بالسلب المقيد بسلب [٩٩/أ]
الثبوت والعدم ممتنع، وهو أحق بالامتناع [من وجهٍ][(٢)] لكونه سُلب فيه النقيضان[(*)]، والمقيد بالعدم أحق بالعدم من وجهٍ من جهة كونه مشروطًا فيه العدم فيمتنع أن يكون موجودًا مع كونه معدومًا، فهذا يستلزم العدم بنفسه وذاك يستلزم العدم بواسطة علمنا بأنه ممتنع، وكل ممتنع معدوم فذاك أحق بظهور العدم، وعلمنا بأنه معدوم مانعه من[(٣)] أن يكون موجودًا وقد امتنع أن يكون معدومًا كما يمتنع أن يكون موجودًا؛ إذ كان مقيدًا بسلب الأمرين، والعدم قد يكون له تحقق في الخارج كما يعدم عن الإنسان كونه فرسًا، وأما بين الوجود والعدم جميعًا فلا يتحقق في الخارج لكن إذا قيل: كل موجود مقيد بسلب جميع الحقائق كان هذا جمعًا بين النقيضين وهذا يناسب قول من قال: لا يوصف الرب إلا بصفة سلبية، وذاك يناسب قول من قال: لا يوصف الرب لا بسلبه ولا ثبوته.

---

(١) ما بين المعقوفين من الهامش بخط المصنف شيخ الإسلام، وكتب بجواره: (صح).

(٢) كتب بين السطرين بخط شيخ الإسلام.

(*) الكلام بين النجمين يوجد بهامش الأصل بخط المصنف ابن تيمية.

(٣) عبارة (مانعة من) غير واضحة بهامش الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

وهذا الثاني قول غلاة القرامطة الباطنية، كأبي يعقوب إسحاق السجستاني صاحب «الأقاليد الملكوتية» وأمثاله، وعمدتهم في ذلك نفي التشبيه، وهذا لفظه في كتاب «الافتخار»(١) له قال: «تعالوا أيها الأمم المختلفة لنريكم ما به افتخارنا، ونظهر عوراتكم، ونكشف عن عيوبكم. ولنبتدئ أولاً بالتوحيد، فأقول: إنكم رميتمونا بالتعطيل، وسمَّيتم أنفسكم موحِّدة، وأنتم بما رميتمونا به أشد استحقاقًا، وله التزامًا، ونحن بما سمَّيتم به أنفسكم أحق منكم، وذلك أنكم تعلمون يقينًا أنَّا نقر بأن لهذا العالم مبدِعًا أبدعه لا من شيء، ولا من مادة، ولا بآلة، ولا بمعين، ولا بمثال صورةٍ معلومة عنده، قد نطقت وانتشرت دعوتنا إليه، فلما جرّدناه عن الصفات والإضافات، وقدَّسناه عن النعوت والسِّمات، قدحتم فينا، وسمَّيتمونا معطِّلة.

أليس التعطيل هو الإنكار الذي يؤدي قولكم في معبودكم إليه؟! لأنكم إذا أضفتم مبدِعكم وخالقكم إلى أي شيء مما يُوسم به خلقه من لفظ قولٍ أو عقد ضمير، ثم يكون الموسوم به من خلقه غير مبدع ولا خالق، جاز أن يكون مبدعكم وبارئكم من الوجه الذي عرفتموه مماثلاً لخلقه الذي نفيتموه أن يكون مبدعًا وخالقًا وبارئًا أن يكون غير مبدع ولا خالق ولا بارئ، وما قدم الغير عليه كان عمَّا يتلوه معطلاً، فأي الفريقين أحق بالتعطيل؟! أهل الحقائق الذين(٢) أقروا به على الرسم الذي رسموه؟ أم أنتم قد أنكرتم / ما أقررتم به؟ فإذا كان إقراركم بتوحيدكم يؤدي [٩٩/ب]
إلى التعطيل، وإقرارنا إلى الإثبات المحض، فأي افتخار أعظم من درك الحقائق والوقوف على الطرائق؟!».

---

(١) انظر: ترجمة أبي يعقوب فيما سبق: ص٢٧٧، وقد ذكر الدكتور عبد الرحمن بدوي (١٩٥٢): أن كتاب «الافتخار»، توجد منه مخطوطة في المكتبة المحمدية الهمدانية.
وذكر الدكتور بدوي ص١٩٣ ـ ١٩٤: أن السجستاني لم يقتل سنة (٣٣١) كما يقول ابن طاهر البغدادي، وذلك كما لاحظ هنري كوربان وإيفانوف (إذ يبدو من إشارة دقيقة في أحد كتبه، وهو كتاب «الافتخار»، أن من المؤكد أن أبا يعقوب كان لا يزال حيًّا في سنة ٣٦٠هـ= سنة ٩٧١م).

(٢) في الأصل: (الذي).

ومضمون كلامه: أنكم إذا أضفتم خالقكم ومبدعكم إلى شيء مما يوسم به خلقه من لفظ قولٍ أو عقد ضمير، مثل قولكم: «ذو القوة» و«ذو العلم» ونحو ذلك مما تضاف فيه الذات إلى صفاتها.

فيقال: فهي ذات علم وقدرة وحياة ونحو ذلك، وكان الموسَم بذلك الوسم غير خالق، جاز أن يكون غير مبدِع ولا خالق؛ لأن هذا تشبيه له بخلقه من بعض الوجوه، وإذا أشبهه من وجه جاز عليه من ذلك الوجه ما يجوز على المخلوق، والمخلوق يمتنع أن يكون خالقًا، فيمتنع أن يكون الخالق خالقًا.

وهذه الشبهة تدور في كلام كثير من الناس، والجواب عنها من وجوه:

أحدها: أنه لا يوصف بمثل ما يوصف به شيء من المخلوقات، ولا تضاف ذاته إلى صفة تماثل صفة المخلوقين، بل لا توصف بنفس ما يوصف به غيره، ولا تضاف ذاته إلى الصفة التي تُضاف إليها ذات غيره، بل ليس في المخلوقات شيء يوصف بنفس ما يُوصف به غيره، ولا تضاف ذاته إلى الصفة التي أضيفت إليها ذات غيره، ولا يُوسم بنفس سمة غيره، فالخالق أَوْلى أن لا يكون كذلك.

نعم في المخلوقات ما يكون له مِثل، فيوصف بمثل ما يوصف به غيره، ويُوسم بمثل ما يوسم به غيره، وتُضاف ذاته إلى صفةٍ مثل الصفة التي أضيفت إليها ذات غيره.

والخالق سبحانه لا مِثل له، فيمتنع أن تكون نفس صفته صفة غيره أو مثل صفة غيره. وكذلك يقال: يمتنع أن تكون ذاته مضافة إلى الصفة التي تضاف ذات غيره إليها، أو إلى مثلها، أو أن يكون موسومًا بذلك.

فإذا قيل في حقه تعالى: {إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ}[الذاريات: ٥٨]، وقيل في حقه: {وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ}[البقرة: ٢٥٥]، وقيل في حق المخلوق: إن له قوة وعلمًا، لم يكن هذا العلم والقوة[1] هو هذا العلم / ولا هو مثله، بل هذا علم وقوة [١٠٠/أ]

(١) في الأصل: (والقدرة).

يختص به الرب، وهذا علم وقوة يختص به العبد، وإذا اتفقا في مسمَّى القوة والعلم عند الإطلاق لم يستلزم ذلك أن يكون أحدهما هو عين الآخر ولا أن يكون مثله.

بل إذا قيل في الفلك: إنه شيء قائم بنفسه، وقيل في الخشبة: إنها شيء قائم بنفسه موجود، لم يلزم أن يكون هذا هو هذا ولا مثله. وإذا قيل في لون السماء: إنه عرض قائم بغيره، وقيل في طعم التفاحة: إنه عرض قائم به[1]، لم يجب أن يكون هذا هو ذاك ولا مثله.

فاجتماع الشيئين في اسم عام، لا يوجب أن يكون ما يتصف به أحدهما من ذلك المسمَّى، هو نفس ما يتصف به الآخر ولا مثله. وهذه الأسماء التي يسمِّيها بعض الناس مشككة، وهو نوع من الأسماء المتواطئة التواطؤ العام، وهي من الأسماء العامة التي تسمِّيها النحاة اسم جنس ويسمى معانيها المنطقيون الكليات.

والجواب الثاني: أن يُقال لهذا المستدل: أنت قد قلت في أول خطبة كتابك: «الحمد لله المعبود بلا ولا ولا، الذي سنا مجده في صدور أوليائه يتلألأ بأنه بعد لا إله إلا المبدع ذي الجُود الغفور الرحيم». وقلت: «أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادة تنفي عنه كل إثبات مؤيّسة لديه ساه وشبه[2] بأنه مبدع الكل أحرى، لا يستنكف أحد من عبادته، والخضوع له بربوبيته، والتذلل لعزته وجلاله، المتعزّز بالكبرياء والجبروت، والمنفرد بالعظمة والملكوت، والمتوحّد بكلمة اللاهوت، العزيز في سلطانه فلا يُغالب، والمتكبر بقدسه عن رُوَيَات الخواطر فلا يطالب، الظاهر بقدرته في جميع بريّته فلا يُنكر، والشاهد بنافذ أمره فلا يُستر، المحتجب بتعمده عن أن يكون كمثله شيء، إذ هو بلفظ «واسع» أي: أنه بادئ لا مبدوء، له من التنزيه أسناها، ومن التسبيح أعلاها، ومن

(١) كذا بالأصل وبهامشه: (بغيره).

(٢) (كل إثبات مؤيسة لديه ساه وشبه): كذا بالأصل، ومعنى العبارة غير واضح، وقد تكون كلمة (مؤيسة) أي: موجودة؛ لأن اصطلاح الأيس عند الكندي يعني: الوجود.

التقديس[1] / أهناها، وكلها وراء ما تحصره هُوِيَّة العقل، ويستخرجه قواه، الغني [١٠٠/ب]
بتمام قدرته عن أمثال الصور والأشباح، ومبدع القلم لتخطيط الألواح».

فأنت في هذا الكلام تذكر[2] أنه ذو الجود الغفور الرحيم، وذكرت أن له عزّةً وكبرياءً، وعظمة وجبروتًا وملكوتًا، وذكرت أنه العزيز الظاهر بقدرته، وغير ذلك مما فيه إثبات أسماء لله وصفات، وخلقه يُسمون بما يشبه هذه الأسماء والصفات، فيقال لأحدهم: رحيم وعزيز.

كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[التوبة: ١٢٨].

وقال تعالى: ﴿قَالَتِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْـَٔـٰنَ حَصْحَصَ ٱلْحَقُّ أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ﴾[يوسف: ٥١].

وقال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾[المنافقون: ٨].

وقال: ﴿وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾[النمل: ٢٣].

وقال: ﴿كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾[غافر: ٣٥].

وقال: ﴿وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ﴾[الكهف: ٧٩]، ونظائر هذا متعددة.

فإذا كان المخلوق يوصف بأنه رحيم وعزيز، وأن له رحمة وعزة، وأنه عظيم جبّار متكبر ونحو ذلك، فقد وصفته بالصفات والإضافات، وأضفته إلى شيء مما يوسم به خلقه من لفظ قولٍ أو عقد ضمير.

وإذا كان كذلك، فإما أن يكون قولك متناقضًا فيبطلِ ـ وهكذا هو في نفس الأمر، فإن قولهم متناقض في نفسه، فإنهم لابد أن يعبّروا عن الله بنوعٍ ما من العبارات المتضمنة للمعاني، فيكون ذلك مناقضًا لما ادعوه من التجريد والسلب العام ـ وإما أن تقول: هذه الأمور التي أثبتها له ليست مثل ما يَثْبُتُ للمخلوقين، فهذا جواب لك عمَّا يَثْبُتُه أهل الإثبات.

---

(١) كتب في آخر الصفحة: (قوبل بحسب الطاقة).
(٢) في الأصل: (يذكر). (٣) في الأصل: (وخلقة).

وإن ادّعيت أن اللفظ مشترك اشتراكًا لفظيًا، من غير أن يكون بين المعنيين تشابه أصلاً، فهذا الجواب إن كان صحيحًا أجابوا بمثله، وإن كان باطلاً لم ينفعك.

الجواب الثالث: أن يُقال: هب أنه حصل بين المسمَّيْين قدر مشترك هو ما اتفقا

[١٠١/أ] فيه، وهو المعنى العام الكلي، / لكن هذا المعنى العام الكلي لا يكون كليًّا إلا في الذهن لا في الخارج لكن ما كان لازمًا لهذا المعنى العام كان لازمًا للموصوف به، وهذا لا محذور فيه، بل هو حق. فإذا كان الخالق موجودًا، والمخلوق موجودًا، أو هذا قائم بنفسه، وهذا قائم[١] بنفسه، أو قيل: هذا حي عليم[٢] رحيم، وقيل: هذا حيّ عليم رحيم، كان القدر العام الكلي المتفَقُ هو مسمَّى الوجود والقيام بالنفس والحياة والعلم والرحمة، أو مسمَّى أنه موجود قائم بنفسه حيّ عالم رحيم.

وهذا المعنى العام ليس من لوازمه ما يُنفى عن الله، بل لوازمه كلها صفات كمال يُوصف الله بها، وإنما يكون لوازمه صفة نقص إذا قُيِّد بالعبد، فقيل: وجود العبد وعلم العبد ورحمة العبد، فالنقص يلزمه إذا كان مقيدًا مختصًا بالعبد، والله منزَّه عمَّا يختص به العبد، وأما إذا اتصف الرب به، أو أُخذ مطلقًا غير مختص بالعبد، ففي هذين الحالين لا يلزمه شيء من النقائص أصلاً، فتبين أن إثبات القدر العام المتفق عليه لا محذور فيه أصلاً.

الوجه الرابع: أن يقال: إذا قيل: هذا يشبه هذا من وجه كذا، فيجب أن يكون حكمه حكمه من ذلك الوجه، لم يجب أن يكون حكمه حكمه من غير ذلك الوجه. فالسواد إذا شارك البياض في كون كل منهما عرضًا قائمًا بغيره، لم يجب أن يشاركه من جهة كونه سوادًا، والجسم القائم بنفسه إذا شارك العرض في كون كلٍّ منهما موجودًا، لم يجب أن يشاركه في خصائص الأعراض. وكذلك إذا قلنا: إن

---

(١) في الأصل: (قائمًا).

(٢) في الأصل تكررت كلمة (عليم) مرتين، وأثبت بدلاً من الثانية كلمة (رحيم) لما يأتي بعده.

الأجسام ليست متماثلة[1] وهو أصح القولين، فالجسم إذا شارك الجسم في لوازم الجسمية لم يجب أن يشاركه فيما يختص به أحدهما عن الآخر، فإذا شاركه في كونه يُشار إليه، أو في كونه قائمًا بنفسه، أو في قبول الأبعاد الثلاثة أو غير ذلك، لم يجب أن يكون / التراب مماثلاً للنار فيما يختص به، ولا التفاح مماثلاً للخبز فيما يختص به. [١٠١/ب]

وبهذا تظهر المَغْلَطَةُ[2] في الحجة، فإنه لما قال: إذا أضفتم مبدعكم إلى شيء مما يُوسم به خلقه من لفظ قولٍ أو عقد ضميرٍ، وكان الموسوم به غير مبدعٍ ولا خالق ولا بارئ، جاز أن يكون مبدعكم وبارئكم من الوجه الذي عرفتموه مماثلاً لخلقه الذي نفيتم أن يكون مبدعًا خالقًا أن يكون غير مبدعٍ ولا خالق.

فإنه يقال له: قولك من الوجه الذي عرفتموه مماثلاً لخلقه، أتعني بذلك أنه يثبت للمخلوق مثل ما يثبت له، بحيث يجوز على هذا ما يجوز على هذا، ويجب له ما يجب له ويمتنع عليه ما يمتنع عليه؟ أم تعني أنه يثبت له ما فيه نوع من التشابه؟

فإن ادّعيت الأول كان ممنوعًا وممتنعًا. فإنهم إذا قالوا: لله علمٌ وقدرة، وللمخلوق علم وقدرة، لم يقولوا: إن العلمين والقُدْرَتَيْن متماثلان، بحيث يجب لأحدهما ما وجب للآخر[3]، ويمتنع عليه [ما يمتنع عليه][4]، ويجوز عليه ما يجوز عليه، بل هذا معلوم الفساد بالضرورة، وإن كان بعض من يثبت له بعض الصفات وينفي بعضها، مثل من يثبت لله العلم والقدرة وينفي الرضا والغضب والوجه واليد، قد يقول: ليس بين علمنا وعلم الله فرق، ولا بين سمعنا وسمع الله فرق، ولا بين بصرنا وبصر الله فرق إلا في الحدوث والقدم.

ومقصوده بذلك أن ينفصل عن إلزام المثبتة، فإنهم يقولون له: كما أثبت لله

---

(١) في الأصل: (مماثلة).

(٢) المَغْلَطَةُ والأُغْلُوطَةُ: الكلام الذي يُغْلَطُ فيه ويُغالطُ به من المسائل، والجمع أغاليط.

(٣) في الأصل: (بحيث يجب لأحدهما ما يجب لأحدهما ما وجب للآخر).

(٤) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

علمًا وقدرة وسمعًا وبصرًا، وليس مثل سمعنا وبصرنا ولا علمنا وقدرتنا، فكذلك أثبت له رضا وغضبا ووجهًا ويدًا، ، وليس مثل رضانا ولا غضبنا ولا وجوهنا ولا أيدينا، فيريد بزعمه أن يذكر الفرق بأن التماثل موجود في الوصفين، فليس بين العلمين والقدرتين فرق إلا في الحدوث والقدم، فكذلك يجب أن لا يكون بين الوجهين واليدين إلا في الحدوث والقدم، / فيجب أن يكون وجهه ويده جارحة، [١٠٢/أ] وكذلك في سائر الصفات.

وهذا القول باطل قطعًا، فإنه لو تماثل العلمان والقدرتان لجاز على أحدهما ما يجوز على الآخر، وامتنع عليه ما يمتنع عليه، ووجب له ما وجب له، ولو جاز أن يُقال ذلك في العلم والقدرة لجاز أن يُقال في الحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة وغير ذلك من الصفات.

وإن جاز أن يُقال ذلك في الصفات جاز مثله في الذات؛ لأن نسبة علم الرب إلى ذاته كنسبة علم العبد إلى ذاته، فهما علمان وعالمان. وإن جاز أن يُقال: العلم مثل العلم إلا في الحدوث والقدم. جاز أن يُقال: العالِم كالعالِم إلا في الحدوث والقدم.

وهذا معلوم الفساد بالضرورة، وهو يتبين من وجوه:

منها: أنه لو تماثلت الذاتان لامتنع اختصاص أحدهما بالحدوث والأخرى بالقدم، فإن المقتضى لقدم الرب هو نفس ذاته، لا يحتاج في ثبوت قدمه إلى غيره، والمقتضى لكون العبد مفتقرًا إلى من يخلقه نفس ذاته ليس افتقاره مستفادًا من أمرٍ خارج عن ذاته، فإذا كان المثلان يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، وهذه الذات لا يجوز عليه القدم بل يمتنع عليها، وتلك يجب لها القدم ويمتنع عليها العدم، وإذا امتنع تماثلهما فامتنع تماثل صفاتهما، فإن صفة كل موصوفٍ بحسبه.

فإن قيل: الأمور المختلفة قد تشترك في لوازم متماثلة، كالإنسان والفرس يشتركان في الحيوانية.

قيل: ليست الحيوانية العامة المختصة للإنسان مماثلة من كل وجه للحيوانية المختصة بالفرس، بل هما مختلفان حسب اختلاف الحقيقتين وإن اشتركا في الحيوانية العامة، فذلك العام لا يوجد عامًّا إلا في الذهن لا في الخارج.

تبيين ذلك: أن خاصة الحيوانية الحس والحركة والإرادية، وإحساس الفرس ليس مثل إحساس الإنسان، بل ولا مثل إحساس / الهر والفأر وإن اشتركا في [١٠٢/ب] الحيوانية، ولا حركته الإرادية مثل حركة هذه الحيوانات الإرادية. ولو ماثل الإنسان سائر الحيوان في الحس والحركة والإرادية للزم أن تثبت لكل منهما لوازم حس الآخر وحركته الإرادية، فإن ثبوت الملزوم بدون اللازم ممتنع، وحس الإنسان وحركته الإرادية، يلزمهما لوازم يمتنع اتصاف الهر والفأر بها، وكذلك بالعكس، فعلمنا أن الحس والحركة مختلفان فيهما بالنوع كما أن حقيقتهما مختلفة بالنوع، فحيوانيتهما مختلفة بالنوع، والمختلف بالنوع والحقيقة ليس متماثلاً، واشتراكهما في جنس الحيوانية كاشتراك السواد والبياض في جنس اللونية مع أنهما مختلفان بالنوع والحقيقة.

وأيضًا: فكل ما للرب تعالى من صفات الكمال فهو من لوازم ذاته، فلو ماثلته ذاتٌ أخرى لاتصفت بمثل ما اتصف [به][١] الرب، بحيث يكون بكل شيء عليمًا، وعلى كل شيء قديرًا، ويكون قادرًا على خلق مثل هذا العالم وأمثال ذلك مما يُعلم امتناعه.

وأيضًا: فالرب تعالى لو كان له مِثل للزم أن تقدر على ما يقدر عليه، وأن تريد كما تريد، وحينئذ فيمتنع وجود العالم، لأنه إن أمكن أن يستقل به كلٌّ منهما، لزم أن يكون كل منهما فاعلاً له كله غير فاعل لشيء منه، وهذا جمع بين النقيضين. وإن لم يمكن أن يستقل به أحدهما إلا إذا تركه الآخر، كانت قدرته مشروطة بتمكين

---

(١) ليست في الأصل.

الآخر له. وكذلك إن لم يمكن أحدهما فعله إلا بمعاونة الآخر، لزم أن لا يقدر أحدهما إلا إذا جعله الآخر قادرًا، وحينئذ فلا يكون أحدهما حال الانفراد قادرًا على شيء، وإذا لم يكن أحدهما حال الانفراد قادرًا على شيء امتنع حال الاجتماع قدرتهما؛ لأنه ليس هناك شيء غيرهما يجعلهما قادرين، وليس لواحد منهما قدرة يعين بها الآخر، فلو كان كلٌّ منهما صار قادرًا بجعل الآخر له لزم الدَّوْر في التأثير، وهو الدور القَبْلي الباطل باتفاق العقلاء، وهو / معلوم الفساد ضرورة بعد التصور. [١٠٣/أ]

وهذا بخلاف إذا كان هناك ثالث يجعلهما قادرين بالاجتماع، فإن هذا هو الدور المعيّ وهو جائز، ولهذا لا يوجد شيئان[(١)] من الموجودات يصير لهما قدرة حال الاجتماع إلا بإحداث ثالث ذلك لهما، أو بانضمام قوة أحدهما إلى قوة الآخر، كالمشتركين من الآدميين لابد أن يكون لأحدهما عند الانفراد قدرة على شيء، أو عند الاجتماع تقوى قدرتهما.

والتقدير هنا أنه لا شيء من القدرة ثابت حال الانفراد، وإذا كان تقدير مثل[(٢)] له يستلزم أن يكون قادرًا مثله، وتقدير رَبَّيْنِ قادرين ممتنع عُلم انتفاء مثله. وإذا كان تقديرهما غير قادرين ممتنعًا أيضًا عُلم انتفاء شريك على كل وجه، وأن تقدير مثل له أو شريك له ممتنع لذاته، سواء قُدِّر المثل مشاركًا أو غير مشارك، وسواء قدر الشريك مماثلاً أو غير مماثل، وهذا مبسوط في غير هذا الموضع.

ومما يبين امتناع تماثل العِلْمين أن الرب بكل شيء عليم، سواء قيل: إنه عالم بعلمٍ واحدٍ أو بعلومٍ غير متناهية، وليس علم العبد لا هكذا ولا هكذا، بل هذا ممتنع فيه، ولو قال القائل: علم الرب بالشيء المعين كعلم العبد به كان ممتنعًا، فإن الرب يعلمه علم إحاطةٍ به، والعبد لا يحيط به.

وأيضًا فإنّا نعلم بالضرورة أن الله أعلم وأقدر من خلقه، كما قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥].

---

(١) في الأصل: (شيء). (٢) في الأصل: (مثلاً).

وقال تعالى: {هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ}

إلى قوله: {هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَىٰ}[النجم: ٣٢].

وقال تعالى: {وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ}[النور: ١٩].

وقال تعالى: {وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا}[الإسراء: ٨٥].

وهذا أوضح في المنقول والمعقول، وأعظم من أن يحتاج إلى الشواهد فكيف يجوز أن يُظن التماثل مع ثبوت التفاضل؟

/ وهذا إنما ذكرته لأن بعض معتزلة الصفاتية الذين يثبتون الصفات السبعة، [١٠٣/ب] وينفون الصفات الخبرية، ويزعمون أن هذا تشبيه ممتنع، أورد عليهم هذا بسبب محنةٍ وقعت بين المثبتة والنفاة ـ وكان قاضي القضاة ـ وقيل: بل نثبت هذه الصفات مع انتفاء المماثلة، كما أثبتم تلك الصفات مع انتفاء المماثلة، فكما أن له علمًا ولنا علم، وليس علمه مثل علمنا ولنا قدرة وله قدرة، وليست قدرته مثل قدرتنا، فكذلك يُقال في الصفات الخبرية.

فقال: ليس بين علمنا وعلمه فرق إلا في الحدوث والقدم، فإذا أثبتنا له الوجه ونحوه، لزم أن يكون مثل وجوهنا إلا في الحدوث والقدم. فعلم المعارضون له فساد هذا القول وقبحه شرعًا وعقلاً، وأن قولاً يستلزم مثل هذا من أفسد الأقوال.

وهذا القول شعبةٌ من قول الباطنية المذكورين، نفاة الصفات الثبوتية والسلبية والأسماء، فإنهم جرّدوه عن جميع ذلك حذرًا من التشبيه المذكور.

والمقصود هنا بيان جواب الباطنية القرامطة. وهذا الجواب الذي ذكرناه على أحد[١] القولين، وهو جواز كون النفي مشابهًا لغيره من وجه دون وجه، وهذا هو الصحيح الذي عليه أكثر الناس، وهو المنصوص عن أحمد وغيره.

---

(١) في الأصل: (على إحدى).

وذهبت طائفة إلى امتناع ذلك، وقالوا: لا يُتصور إلا التماثل من كل وجهٍ أو الاختلاف من كل وجه. وقال هؤلاء: إن الأجسام متماثلة من كل وجهٍ، والأعراض المختلفة والأجناس ـ كالسواد والبياض ـ مختلفة من كل وجه.

وهؤلاء يقولون: إذا كان هذا حيًّا عالمًا وهذا حيًّا عالمًا، لم يجب أن يكون بينهما تشابه بوجه من الوجوه، بل قد يكونان[1] مختلفين من كل وجه، لأنهما لم يتماثلا في ذاتهما ولكن في صفتهما، وذلك لا يوجب عندهم تماثلاً ولا اختلافًا، ولهذا قالوا: / الأجسام متماثلة مع اختلاف صفاتهما، وزعموا أن الصفات التي [١٠٤/أ]
اختلفت لأجلها ليست لازمة لشيء منها، بل يجوز أن تتبدل على كلٍ من الأجسام مع بقاء حقيقته.

وهذا القول وإن كان القائل به كثير من الصفاتية، كالقاضي أبي بكر[2]، والقاضي أبي يعلى[3]، وأبي المعالي[4] وغيرهم، فهو من أفسد الأقوال، بل هو معلوم الفساد بالضرورة بعد التصور الصحيح.

وهؤلاء يجيبون هؤلاء الباطنية **بجواب خامس**:

وهو أن الخالق والمخلوق إذا سُمي كل واحد منهما فاعلاً أو قادرًا أو غير ذلك، فإنهما لم يتماثلا في ذاتيهما، وإنما يكون التماثل في الذات إذا كان هذا جسمًا أو جوهرًا والآخر كذلك. وهؤلاء يقولون: كل من قال بأن الرب جسم كان مشبهًا، ومن نفى ذلك لم يكن مشبهًا، ولا ينفصلون بهذا الجواب، فإن منازعهم يقول: فإذا أثبتم الصفات أو الأسماء لزم أن يكون الموصوف المسمَّى جسمًا، كما تقولون أنتم ذلك لمن أثبت ما نفيتموه وجعلتموه مجسمًا، ولا يمكنهم أن يذكروا

---

(١) في الأصل: (قد يكونا).

(٢) تقدمت ترجمته: ص٧٥.

(٣) تقدمت ترجمته: ص١٣٢.

(٤) تقدمت ترجمته: ص٧٤.

فرقًا صحيحًا، وكل ما يقولونه يمكن المثبت أن يقول لهم مثله، فيلزم بطلان هذا الفرق بين ما سموه تجسيمًا وما لم يسموه تجسيمًا، فلزم إما إثبات الجميع، وإما نفي الجميع.

ونفي الجميع ممتنع؛ لأنه قد عُلم بالضرورة أن الموجود ينقسم إلى واجب قديمٍ قيّوم غني خالق، وإلى ممكن محدَثٍ مدَبَّرٍ فقير مخلوق، فلا سبيل إلى جعل الوجود كله واحدًا واجبًا كما يقوله أهل الوحدة، ولا إلى جعله كله مخلوقًا مربوبًا محدثًا، كما يُذكر عن بعضهم أنه ادّعى حدوث الوجود كله بدون محدِث فإن فساد كلٍّ من القولين من أبين العلوم الضرورية البديهية، ولهذا كان أهل الوحدة متناقضين لا يلتزمون قولهم. وأما حدوث الوجود جميعه بدون محدِث فلا تعرف طائفة قالته وإنما يُقدّر تقديرًا ذهنيًا / كما يُقدر كثيرٌ من الأقوال السوفسطائية لتبيين بطلانها [١٠٤/ب] وانتفائها.

فقد تبين أن أقوال نفاة الصفات كقول أهل الإلحاد المعطلة للصانع، وأن القول الثاني قول من يقول بالوجود المطلق عن النفي والإثبات هو أحد قولي(١) القرامطة الباطنية. والأول قول القرامطة الباطنية الذين يلونهم نفاة الصفات الثبوتية الذين لا يصفونه إلا بالسلوب.

فابن سينا وأمثاله من أئمة هؤلاء، وكان أهل بيته من أهل دعوة الحاكم، وأمثاله من أئمة القرامطة الباطنية الإسماعيلية.

وقول من قال: المطلق لا بشرط الذي يصدق على كل موجود، فهو يشبه قول من يجمع بين النقيضين، فيصفه بصفة كل موجودٍ وإن كانت متناقضة، ويجعل وجود الخالق هو وجود المخلوق أو جزء منه.

وعلى كل تقدير فحقيقة قول هؤلاء نفي الوجود الواجب المباين للوجود

---

(١) في الأصل: (قول).

الممكن، ونفي وجود الخالق المباين للمخلوقات، ونفي وجود القديم المباين للمحدثات. وهذا قول المعطِّلة، وهذا مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا بيان أن طريقة ابن سينا وأتباعه في الوجود الواجب لا يفيد إلا إثبات وجود واجب فقط، وأنها لا تفيد أنه مباين للعالم إلا بطريقة نفي الصفات وهي باطلة، ولو صحت لم تفد إلا إثبات هذا الوجود المطلق: لا تفيد وجودًا مباينًا للمخلوقات منفصلاً عنها، فتفيد إثبات وجود في الذهن، أو إثبات وجود مشترك بين الموجودات، لا تفيد إثبات وجود مباين لوجود الممكنات.

وهو إنما أخذه من كلام المعتزلة لما قسّموا الموجود إلى محدث وقديم، وبيّنوا ثبوت القديم، أخذ هو يقسّمه إلى واجب وممكن، وغرضه إثبات وجود الواجب بدون إثبات حدوث العالم وجعل وجود العالم ممكنًا، وخالف بذلك طريقة سلفه [١٠٥/أ] الفلاسفة / كأرسطو وأتباعه، فإن الممكن عندهم لا يكون موجودًا، وهم لم يقسموا الوجود إلى واجب وممكن، كما فعله ابن سينا، بل أثبتوا العلة الأولى بالحركة، فقالوا: الفلك يتحرك حركة شَوْقية للتشبه بالعلّة الأولى، وهو عندهم محرك للفلك كتحريك المحبوب لمحبه، وقولهم أعظم فسادًا من قول ابن سينا.

وهذه الطريقة التي سلكها ابن سينا وأتباعه والمعتزلة يمكن سلوكها بأنواع أُخر، مثل أن يقال: الوجود ينقسم إلى غنى عن غيره وفقير إلى غيره، والفقير لا يوجد بدون الغني، فيلزم وجود الغني على التقديرين. والوجود ينقسم إلى قيّوم يقوم بنفسه ويقيم غيره، وإلى ما ليس بقيُّوم، وما ليس بقيُّوم لا يوجد إلا بالقيُّوم، فيلزم وجود القيُّوم على التقديرين.

وكذلك يقال: الوجود ينقسم إلى مخلوق وإلى غير مخلوق، والمخلوق لابد له من وجود خالق غير مخلوق، فثبت وجود الموجود الذي ليس بمخلوق على التقديرين. ثم يقال وهذا الموجود الذي ليس بمخلوق هو الخالق للمخلوقات، فإن وجوده إنما علم بضرورة وجود المخلوقات، فثبت وجود الخالق على كل تقدير.

ثم يُقال: والقديم إما قديم بنفسه وإما قديم بغيره، والقديم بغيره ممتنع؛ لأنه لا يكون قديمًا بنفسه إلا إذا كان لازمًا للقديم بنفسه، وإلا فلو جاز أن يوجد معه وجاز أن لا يوجد معه لم يترجح أحدهما إلا بمرجِّح، لكن القديم المحدِث للمخلوقات لا يجوز أن يلزمه شيء من آثاره؛ لأن آثاره لا تلزمه[1] إلا إذا كان موجبًا بنفسه بحيث لا يتخلف[2] عنه موجبه، ولو كان كذلك لم تصدر عنه الحوادث لا بوسط ولا بغير وسط، فإذا صدرت عنه الحوادث عُلم أنه ليس مستلزِمًا لمفعوله.

وإذا قيل: إن العقول لازمة له، وهي موجبة للأفلاك ولأنفس الأفلاك.

/ قيل: فالأفلاك مستلزمة للحوادث، والحوادث مقارنة للعقول اللازمة له، [١٠٥/ب] فلم يزل فاعلاً للحوادث، وعلى عبارتهم: لم يزل علة لها أو موجِبًا[3]، والعلة القديمة المستلزمة لمعلولها لا يكون معلولُها حادثًا ولا مستلزمًا للحوادث ولا مقارنًا لحادث ولا شيء من معلولها؛ لأنه يقتضي[4] أن ذلك الحادث قديم معها معلولٌ لها، والحادث لا يكون مقارنًا للقديم ولا معلولاً[5] له، ولا يمكن أن يُقال بتسلسل الحوادث وحدوثها شيئًا بعد شيء على هذا التقدير؛ لأنها على هذا التقدير لا تكون[6] في الأزل علة لشيء من الحوادث، ولكن تكون علة لكل واحد عند حدوثه، إذ العلة التامة (هي)[7] المستلزمة للمعلول، وتكون علّيتها وتأثيرها حادثة شيئًا فشيئًا، كحدوث المعلولات التي هي الآثار، وإذا كان المعلول لا يخلو عن حادث، فيكون مستلزمًا للحوادث ومقارنًا لها، لم يمكن وجوده إلا مع لازمه المقارن له، ووجود

---

(١) في الأصل: (لا يلزمه).

(٢) في الأصل: (لا تختلف).

(٣) المراد: لم يزل المبدع (الله تعالى) علة لها.

(٤) بالأصل: (تقتضي).

(٥) في الأصل: (ولا معلول له).

(٦) بالأصل: (لا يكون).

(٧) ليست بالأصل ويقتضيها السياق.

لازمه عنها[1] في الأزل محال، فوجود الملزوم عنها في الأزل محال، سواء جعل اللازم مجموع الحوادث أو واحدًا من الحوادث، أو نوع الحوادث شيئًا بعد شيء، فعلى التقديرات الثلاثة لا يمكن وجود ذلك عن علة أزلية وهي الموجب بذاته، وهذا لأن الجميع معلول لها.

أما إذا قُدّر أنها هي تحدِث الحوادث شيئًا بعد شيء، فلا تكون[2] علة تامة للحوادث، وقُدِّر هناك موجب بذاته لشيء آخر، وهو مقارن للحوادث، أمكن أن يُقال: إن نوع الحوادث دائمٌ مع وجود شيء آخر باق أزلي، فإنما الكلام هنا إذا كان العالم جميعه معلولا للعلة التامة الأزلية، فإن هذا ممتنع على كل تقدير، سواء قُدِّر العالم لا يخلو من الحوادث، أو قُدِّر أن الحوادث حصلت فيه بعد أن لم تكن.

[١٠٦/أ] أما على الأول فلأنه لم يوجد بدون الحوادث، ولا يمكن / وجوده مع الحوادث عن علة تامة مستلزمة لمعلولها. وأما إذا قُدّر أن الحوادث حصلت فيه بعد أن لم تكن، فلأنه يقتضي حدوث الحوادث بلا سبب، وترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح، ولأنه على هذا التقدير لا يكون يُحدِث الحوادث بعد أن لم يكن موجِبًا بذاته في الأزل، لأنه جمعٌ بين النقيضين، بل لابد أن يقال: هو فاعل باختياره، يمكنه أن يفعل بعد أن لم يكن فاعلاً بحالٍ.

وعلى هذا التقدير إن لم يكن فعله في الأزل امتنع قدم شيء من العالم، وإن أمكن فعله في الأزل لزم ثبوت فعله في الأزل وأن يكون فاعلاً دائمًا، لأن المقتضى موجود والمانع مفقود، فإن المقتضى لكونه فاعلاً ليس شيئًا خارجًا عن نفسه، لامتناع كونه مفتقرًا إلى غيره وكون غيره مؤثرًا فيه. والتقدير أن الفعل ممكن في الأزل، وإذا كان المقتضى قائمًا والمانع زائلاً، لزم ثبوت الفعل.

---

(١) المراد: عن العلة التامة الأزلية.

(٢) في الأصل: (يكون).

ولهذا كان المانعون من هذا إنما منعوا منه لاعتقادهم امتناع الفعل في الأزل، إما لامتناع حوادث لا أول لها عندهم، أو لأن الفعل ينافي الأزلية، أو لغير ذلك. وعلى كل تقدير فإنه يمتنع قدم شيء بعينه من تعيين[1] العالم. وكذلك إذا قُدِّر أن الفعل دائم، فإنه دائم باختياره وقدرته، فلا يكون الفعل الثاني إلا بعد الأول، وليس هو موجبًا بذاته في الأزل لشيء من الأفعال، ولا من الأفعال ما هو قديم أزلي.

والأفعال نوعان: لازمة ومتعدية. فالفعل اللازم لا يقتضي مفعولا، والفعل المتعدي يقتضي مفعولاً، فإن لم يكن الدائم إلا الأفعال اللازمة، وأما المتعدية فكانت بعد أن لم تكن، لم يلزم وجود ثبوت شيء من المفعولات في الأزل. وإن قُدّر أن الدائم هو الفعل المتعدي / أيضًا والمستلزم لمفعول، فإذا كان الفعل يُحدث [١٠٦/ب] شيئًا بعد شيء، فالمفعول المشروط به أولاً بالحدوث شيئًا بعد شيء، لأن وجود المشروط بدون الشرط محال، فثبت أنه على كل تقدير لا يلزم أن يقارنه في الأزل لا فعلٌ معين ولا مفعول معين، فلا يكون في العالم شيءٌ يقارنه في الأزل، وإن قُدِّر أنه لم يزل فاعلاً سبحانه وتعالى، فهذه الطريقة قرر فيها ثبوت القديم المحدث للحوادث، وحدوث كل ما سواه، من غير احتياج إلى طريقة الوجوب والإمكان، ولا إلى طريقة الجواهر والأعراض.

ويمكن تقدير هذا على طريقة الوجوب بأن يُقال: قد ثبت أن الوجود ينقسم إلى واجب بنفسه وممكن، والذي لا ريب في إمكانه هو الحوادث، فإنا نعلم وجودها بعد العدم، فلزم إمكان وجودها وعدمها، بخلاف ما لم يُعلم إلا وجوده، فإنّا نحتاج أن يعلم إمكانه بطريق آخر.

وإذا كانت الحوادث ممكنة، والممكن لابد له من الواجب بنفسه، ثبت أن المحدِث للحوادث هو الواجب بنفسه. وإذا كان المحدِث لها هو الواجب بنفسه،

---

(١) كتب فوق الكلمة: (ص).

امتنع أن يكون علة تامة لها في الأزل، لكون العلة التامة تستلزم معلولها، فيجب أن تكون جميع الحوادث صادرة عن علة تامة أزلية، وهذا باطل سواء قُدر صدور مجموعها عنه في الأزل، أو صدور واحدٍ بعينه، أو صدورها واحدًا بعد واحد كما تقدم، فإن كون مجموعها، أو واحد من الحوادث بعينه أزليًا، ممتنع لذاته، وكون النوع حادثًا شيئًا بعد شيء يمنع أن يكون المحدِث له علة أزلية، فإن العلة الأزلية يقارنها المعلول، والمتجدد لا يكون مقارنًا للأزلي في الأزل، ولأن كلاً من الحوادث لا يكون علته التامة إلا عند وجوده، وإلا لزم حدوث الحادث عن العلة التامة / من غير أن يتجدد تمامها له عند حدوثه، فتمام العلة للحوادث وأزليتها جمعٌ بين النقيضين. [١٠٧/أ]

وقد تقدم بيان هذا وتمام الدليل، وهكذا يمكن إذا قُسِّم الموجود إلى غني وفقير، وقيل إن الفقير لابد له من غني(١). ثم قيل: والحوادث فقيرة فيلزم صدورها عن الغني.

أو قيل: إنه ينقسم إلى قيّومٍ وغير قيّوم، وغير القيُّوم مفتقر إليه، والحوادث مفتقرة إلى القيُّوم. ويساق الدليل إلى آخره.

وكذلك إذا قيل: الوجود ينقسم إلى كامل وناقص، والناقص لابد له من الكامل؛ لأن الناقص مفتقر إلى الكامل، إذ لو كان مستغنيًا بنفسه لكان كاملاً، فإن الغِنى من أعظم صفات الكمال، ولو كان الكامل مفتقرًا إليه لكان هو الناقص، ولو كان كلٌّ منهما مفتقرًا إلى الآخر للزم الدور القَبْلي السَّبْقي، وهو باطل، وإذا ثبت وجود الكامل فلابد أن يكون قديمًا، إذ لو كان حادثًا لكان الوجود كله حادثًا، والحادث مفتقر إلى القديم، فلابد من القديم.

---

(١) في الأصل: (الفقير له بدلا له من غنى)، وفوق شطري لفظة: (بدلا) م م، علامة على (القلب) التقديم والتأخير (لابد)، والسياق يقتضي حذف لفظة (له) بعد كلمة (الفقير) لتستقيم العبارة.

وأيضًا فالحوادث هي الناقصة، لأن نفس الحدوث يوجب الافتقار إلى الغنى، والفقر أعظم صفات النقص، فيلزم افتقار الحوادث إلى الكامل، ويُساق الكلام إلى آخره.

وأيضًا فيقال: الوجود ينقسم إلى خالق ومخلوق ـ كما تقدم ـ والخالق يستحيل أن يكون شيء من مخلوقاته أزليًا معه؛ لأنه لو كان كذلك لكان علة موجبة له، وذلك ممتنع كما تقدم.

ويمكن تقدير صفات الكمال لله سبحانه بهذه الطرق كلها، فإنه إذا ثبت وجود الواجب بنفسه، أو وجود القديم، أو الغني أو وجود القيوم، أو الكامل، أو الخالق، أو نحو ذلك من خصائص الرب تبارك وتعالى، فإنه يُقال: الكمال الذي لا نقص فيه، الممكن للموجود من حيث هو موجود[1]: إما أن يكون ممكنًا له، وإما أن يكون ممتنعًا عليه. / والثاني باطل؛ لأن هذا الكمال ممكن للمحدثات الممكنات [١٠٧/ب] الفقيرة إليه المخلوقات، فإن الواحد منها يمكن أن يكون حيًّا عالمًا قادرًا سميعًا بصيرًا متكلمًا، فإن لم يمكن فيه لزم إمكان اتّصاف المفضول بالكمال الذي لا نقص فيه دون اتصاف الأفضل به، وهذا ممتنع.

وأيضًا فكل كمال في المحدثات الممكنات المخلوقات فمنه، فمن جعل غيره كاملاً فهو أحق بالكمال، فالخالق أولى بالكمال والمدح والثناء من المخلوقات.

وهم يقولون: كمال المعلول من كمال العلة، فثبت إمكان اتصافه بالكمال الممكن الوجود الذي لا نقص فيه، وإذا ثبت إمكان ذلك، فإما أن يفتقر في ثبوت هذا الكمال له إلى غيره، وإما أن لا يفتقر، والأول باطل، لأنه قد ثبت أنه غني، ولأن الواجب بنفسه لا يكون مفتقرًا إلى غيره، ولأن الخالق الذي ليس بمخلوق لا يكون فقيرًا إلى غيره، ولأن القديم الذي أحدث كل ما سواه لا يكون فقيرًا إلى

(١) في الأصل: (موجودًا).

غيره، ولأن القيُّوم القائم بنفسه المقيم لكل ما سواه لا يكون فقيرًا إلى غيره، ولأنه لو افتقر إلى غيره فذلك الغير إما أن يكون من مفعولاته، وإما أن يكون واجبًا بنفسه.

فإن كان الأول لزم الدّوْر القَبْلي وهو ممتنع، ولأن كل ما لمفعولاته من الكمال فهو منه، فلو لم يستفد كماله إلا من مفعوله، لزِم أن لا يحصل الكمال له حتى يحصل الكمال لمفعوله، ولا يحصل الكمال لمفعوله حتى يحصل له، لأن جاعل الكامل كاملاً أَوْلى بالكمال. وإن افتقر إلى واجب غيره يجعله كاملاً، كان ذلك الغير هو الرب الكامل، وكان الأول مفعولاً له مخلوقًا، ونحن تكلمنا في الأزلي القديم الواجب بنفسه القيُّوم الفاعل لكل ما سواه.

فثبت بهاتين المقدمتين أن كل كمال لا نقص فيه ممكن للوجود فهو ممكن له، وثبت أنه لا يتوقف ثبوت ذلك له على غيره، فحينئذ يلزم ثبوت ذلك الكمال له، ولزومه إياه لأنه إذا حصل المقتضى التام، الذي لا يتوقف اقتضاؤه على شيء، لزم / ثبوت مقتضاه، والعلة التامة يلزمها معلولها، فإذا كان الواجب التام يلزمه موجبه، [١٠٨/أ]
فهو سبحانه وحده الموجِب لكمال نفسه المقتضى لذلك، فيلزم أن يكون الكمال الممكن الوجود الذي لا نقص فيه ثابتًا له لازمًا دائمًا، وهو المقصود.

وإثبات صفاته اللازمة له بطريق الإيجاب الذاتي هو الحق دون إثبات مخلوقاته، وحينئذ فيكون طريقة الوجوب وغيرها من الطرق العقلية دلت على إثبات صفات الكمال له ونفي النقائص عنه، وهذا وغيره مما بُيِّن دل[1] على أن الطرق العقلية كلها مثبتة لصفات الكمال لله، وأن من استدل بوجوبه أو قدمه أو غير ذلك على نفي صفاته كان مخطئًا ضالاً، وتبين أن هذه الطرق العقلية كلها يمكن إثبات الصفات والأفعال بها، وإثبات حدوث كل ما سواه.

---

(١) في الأصل: (دلت).

ونحن نبهنا على هذه الفوائد الجليلة، منها: أن طائفة من أهل الكلام كصاحب «الإرشاد»[1] ومن اتبعه يزعمون أن تنزيهه عن النقائص لم يعلموه بالعقل بل بالسمع، وهو الإجماع على ذلك، وجعلوا عمدتهم فيما ينفونه عنه هو نفي الجسم كما فعلت ذلك المعتزلة، واعتمدوا في نفي الجسم على إثبات حدوث الأجسام، واعتمدوا في ذلك على امتناع حوادث لا أول لها. وكذلك نفاة الفلاسفة جعلوا عمدتهم فيما ينفونه هو نفي التركيب، واعتمدوا في نفي التركيب على إمكان التركيب، واعتمدوا في إمكان ذلك على أن المجموع لا يكون واجبًا لافتقاره إلى بعض أفراده.

وهذا الكلام قد تقدم التنبيه على فساده، وبيّنّا ما في هذه الحجة من الألفاظ المجملة، وأن كون الموصوف بصفات لازمة واجبًا بنفسه إذا قيل: إنه يتضمن افتقاره إلى بعض لوازم ذاته، أو ما يدخل في مسمَّى ذاته، كان مضمونه أنه لا يُوجد إلا به، وليس في ذلك ما يقتضي كون ذلك الفرد / فاعلاً له ولا علة فاعلة له، [١٠٨/ب]
والواجب بنفسه هو الذي لا يكون له فاعل ولا علة فاعلة له.

وأما إذا قُدِّر موجودٌ بنفسه ذو صفات لازمة، فذلك لا ينافي أن لا يكون له فاعل، ولو قُدر مجموع واجب بنفسه لا يوجد إلا بوجود كلٍّ من أجزائه لم يكن في العقل ما يمنع أن يكون هذا غير مفتقر إلى فاعل.

ولفظ «الوجوب بالنفس» قد صار فيه ـ بحسب كثرة الخوض فيه ـ اشتراك لفظي، فإن عُني به أنه لا يكون له صفة ولا لازم، فهذا لا دليل على ثبوته.

ثم من العجب أن هؤلاء يجعلون معلولاته لازمة له، مع زعمهم أنه واجب بنفسه، فكيف يمتنع أن تكون صفاته لازمة له، مع كونه واجبًا بنفسه؟ فإن كان الواجب بنفسه هو الذي لا يكون له لازم أصلاً، فليس في الوجود واجبٌ بنفسه على قولهم، وإن كان استلزامه لشيء لا يمنع وجوبه بنفسه، فأحق الأشياء بذلك

(١) هو الإمام أبو المعالي الجويني، وتقدمت ترجمته: ص٧٤.

صفاته، فاستلزامه إياها لا يمنع وجوبه بنفسه، وإن عني به أنه لا يكون له محلٌّ يقوم به ولا علة قابلة، فالصفات على هذا الوجه لا تكون واجبة بنفسها، بل تكون واجبًا بالذات التي لا تفتقر إلى محل، مع أن الدليل الذي دلَّ على أن الممكنات لابد لها من واجب بذاته، دلَّ على أنه لابد لها من موجود بنفسه لا يكون له فاعل ولا علة فاعلة.

ولا ريب أنه لابد أن يكون غنيًّا عن الممكنات، لأن افتقاره إليها يمنع كونه موجودًا بنفسه، فلا يجوز له أن يفتقر إلى الممكنات، لا إلى محل ولا إلى غير محل، لكن هذا لا يمنع أن تكون صفاته واجبة أيضًا وداخلة في مسمَّى الواجب بنفسه، وكونها لا تقوم إلا به[1] لا يوجب احتياجها إلى فاعل، ولا إلى علةٍ فاعلة مباينة للمعلول.

وإذا سمِّيت الذات علة ـ كما تقدم ـ بمعنى أنها موجبة للصفات مستلزمة لها، [١٠٩/أ] فهذا معنى صحيح / لكن العلة الفاعلة التي يدعونها في علة العالم ليست من هذا الباب. فينبغي أن يُبيَّن المراد في العبارات المجملة، فإنه قد قيل: إن أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء، وقد بُسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع.

وأما طريقة الذين اعتمدوا في النفي على حدوث الجسم، فإن أئمة أهل الملل وأئمة الفلاسفة نازعوهم في امتناع دوام الحوادث، وقالوا: إن هذا يخالف العقل والنقل. وقالوا: أنتم زعمتم أنكم بهذه الطريق تثبتون حدوث العالم وإثبات الصانع، وهذه الطريق تناقض ذلك، فإن هذه لا تتم[2] إلا بإثبات ذات معطلة عن الفعل فَعَلت بلا سبب أصلاً، وهذا يستلزم ترجيح أحد المتماثلين بلا مرجّح، وهو يسد إثبات الصانع.

---

(١) في الأصل: (وكونه لا يقوم إلا به).

(٢) في الأصل: (لا يتم).

قالوا: وما ذكرتموه من الأدلة على امتناع دوام الأفعال والحوادث في الماضي يَرِدُ عليكم في المستقبل، وليس بين هذين فرق معقول، فإنه ما من ماض إلا وقد كان مستقبلاً، ولا مستقبل إلا ولابد أن يصير ماضيًا، فالفرق بين الماضي والمستقبل فرق إضافي بحسب حال الوقت الذي جعل حاضرًا، وبحسب من يكون في ذلك الوقت، فإن ما مضى هو ماضٍ بالنسبة إليه، وما سيكون مستقبلٌ بالنسبة إليه، ولا ريب أن الماضي عدم والمستقبل لم يوجد بعد، فهذا وُجِدَ ثم عَدِم، وهذا سيوجد ثم يعدم، فكلاهما داخل في الموجود، وكلاهما غير دائم الوجود.

قالوا: ولهذا لما عرف أئمة طريقكم بطلان الفرق سووا بين الماضي والمستقبل، وهما الجهم بن صفوان إمام الجهمية وأبو الهذيل العلاَّف[1] إمام المعتزلة والجهم كان قبل أبي الهذيل، وهو أسبق منه إلى هذه الحجة ونفي الصفات. ولهذا زعم أن العالم كله يفنى ويفنى نعيم الجنة و[أهل][2] الجنة، حتى لا يبقى موجودٌ إلا الله، كما كان الأمر في الابتداء كذلك.

والذين سلكوا سبيله / أعجزتهم حجته[3]، فمنهم من يقول: كان القياس ما [١٠٩/ب] قاله، لكن النصوص جاءت بدوام الدارين، كما يذكر ذلك طائفة من المصنِّفين كصاحب «الإيضاح»، وغيره. وهذا كلام فاسد، فإن الدليل العقلي متى انتُقض بطل، والنصوص لا تأتي بخلاف المعقول الصريح أبدًا.

ومنهم من يقول: نحن نقول بفناء الحركات دون فناء الأجسام، كما قاله أبو الهذيل العلاَّف إمام المعتزلة، وهذا يستلزم وجود الأجسام خالية عن الحركة، وإذا جوّز ذلك في المستقبل فليجوّزه في الماضي، فيلتزم ما فر منه مِنْ قدم الأجسام، وكثيرٌ منهم فرَّق بين الماضي والمستقبل بأن هـذا دخل في الوجود وهذا لم يـدخل،

---

(١) سبقت ترجمتهما: ص٥٦.

(٢) زيادة يستقيم بها السياق، وفي الأصل: (ويفني نعيم الجنة والجنة).

(٣) يعني: حجة الجهم بن صفوان.

فهذا يمكن فيه التطبيق بخلاف هذا. وهذا فرق ضعيف لوجهين:

أحدهما: أن الماضي عدم فلا يمكن فيه التطبيق كما ذكروه.

والثاني: أن دليلكم دليل التطبيق والموازاة مبناه على أن ما لا يتناهى لا يكون بعضه أكثر من بعض.

قالوا: فإذا فرضنا الحوادث من الطوفان والحوادث من الهجرة وطبقنا بينهما، فإن تساويا لزم أن يكون الزائد كالناقص وهو محال، وإن تفاضلا لزم فيما لا يتناهى أن يكون بعضه أزيد من بعض، قالوا: وهذا محال.

فقيل لهم: هذا يُنقض عليكم بالحوادث في المستقبل، فإن الحوادث المستقبلة من الطوفان أزيد منها في الهجرة، ففرّق بعضهم بأن ذاك وجد وهذا لم يوجد، وهو فرق ضعيف كما ترى.

وأما قولهم: ما لا يتناهى لا يتفاضل، فإنهم منعوهم ذلك، وقالوا: بل كلما دام الشيء كان بقاؤه أطول وإن كان لا أول له، وكلما حدثت الحوادث كانت أكثر مما وُجِد وإن كان لا نهاية له، كما أن العدد كلما ضعّفته كان أزيد وإن كان لا نهاية له، وإذا ضعّفت الواحد والعشرة والألف تضعيفًا دائمًا، فآحاد الألف أكثر من آحاد العشرة، وآحاد العشرة أكثر من آحاد الواحد، فتضعيف الجميع لا يتناهى / . [١١٠/أ]

ومنهم من فرّق بين الماضي والمستقبل:

فإنك إذا قلت: لا أعطيتك درهمًا إلا أعطيتك آخر، كان ممكنًا.

وإذا قلت: لا أعطيك درهمًا حتى أعطيك[(١)] درهمًا كان غير ممكن.

وهذا ذكره صاحب «الإرشاد»[(٢)] وغيره، وليس هو بتمثيل مطابق. إنما المطابق أن يقال: ما أعطيتك درهمًا إلا وقد أعطيتك قبله درهمًا. فأما إذا قال: لا أعطيك[(٣)] حتى أعطيك، فهنا نفي المستقبل حتى يحصل المستقبل.

---

(١) في الأصل: (أعطيتك).

(٢) انظر: «الإرشاد»: ص٢٦ ـ ٢٧، للإمام الجويني.

(٣) في الأصل: (أعطيتك).

والمقصود أن ما هو إثبات ماض قبله ماض لا إثبات مستقبل قبله مستقبل.

فالتقديرات أربعة: مستقبل بعده مستقبل، وماض قبله ماض، ومستقبل قبله مستقبل، وماض بعده ماض، فهذان متماثلان، وذانك متماثلان، والممتنع هنا ذانك لا هذان.

وأيضًا فالاعتماد في تنزيه الباري تعالى على نفي الجسم طريقة مبتدعة في الشرع متناقضة في العقل، فلا تصح لا شرعًا ولا عقلاً.

أما الشرع فإنه لم يرد بذلك كتاب ولا سنة، ولا قول أحد من السلف والأئمة. بل الكلام في صفات الله بنفي الجسم أو إثباته بدعة عند السلف والأمة[1]، ولو كان ذلك مما يُعتمد في الشرع لدلَّ الشرع عليه. وقد عاب الله على اليهود ما وصفوه به من النقائص، كقولهم: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ ﴾[آل عمران: ١٨١]، وقولهم: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ﴾[المائدة: ٦٤]، وقولهم: استراح. والتوراة مملوءة من الصفات، فلم يعب عليهم ما فيها، ولا ذكر أنهم حرّفوا ذلك.

وكثير من أهل الكلام يرد على اليهود بالطريقة المبتدعة ويدع طريقة القرآن.

وأما التناقض في العقل، فإنه ما من أحد يثبت شيئًا وينفي شيئًا لكونه مستلزمًا للتجسيم، إلا أمكن النافي أن يقول له فيما[2] أثبته نظير ما قاله له فيما نفاه.

وهذه عادة الطوائف بعضها مع بعض، فالمعتزلة لما قالت للصفاتية من الأشعرية وغيرهم: إذا قلتم إن لله حياة وعلمًا وقدرة وكلامًا[3]، / فلا تُعقل هذه [١١٠/ب]
المعاني إلا أعراضًا، والعَرَض لا يقوم إلا بجسم.

فقالت لهم الصفاتية: نحن وأنتم متفقون على أن الله حيّ عليم قدير، ونحن لا نعقل حيًّا عليمًا قديرًا إلا جسمًا، فإذا جاز إثبات حيّ عليم قدير ليس بجسم، فكذلك قد يجوز إثبات حياة وقدرة تقوم به وليست عرضًا وليس هو جسمًا.

---

(١) كذا بهامش الأصل، وكتب بجوارها: (صح)، ولعلها: (والأئمة).

(٢) في الأصل: (فما). (٣) كتب أمامه بهامش الأصل: (قوبل بحسب الطاقة).

وطائفة من الباطنية والفلاسفة قالت للمعتزلة: إذا قلتم إن الله حيٌّ عليم قدير، فلا نعقل يسمَّى بهذه الأسماء إلا جسمًا.

فقالت لهم المعتزلة: وأنتم قلتم: إن الله موجود قائم بنفسه، ولا يُعقل موجود قائم بنفسه إلا جسمًا، فإن جاز إثبات موجود قائم بنفسه ليس بجسم، جاز إثبات كونه حيًّا عليمًا قديرًا ولا يكون جسمًا.

وقالت معتزلة الصفاتية الذين ينفون الصفات الخبرية كصاحب «الإرشاد» وأتباعه لأئمتهم ـ كأبي الحسن الأشعري[(١)] وأبي عبد الله ابن مجاهد[(٢)] والقاضي أبي بكر[(٣)] وأبي إسحاق الإسفراييني[(٤)] وأبي بكر بن فُورَك[(٥)] وأبي القاسم القُشَيْري وغيرهم: واليد لا تُعقل إلا أبعاض الجسم فإذا أثبتموها وقلتم: ليس أبعاض جسمٍ، كان هذا غير معقول.

---

(١) الأشعري تقدمت ترجمته: ص٧٥.

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائي البصري، الأستاذ، صاحب أبي الحسن الأشعري، صنف التصانيف في الأصول، ودرس علم الكلام، قدم من البصرة فسكن بغداد، وعنه أخذ القاضي أبو بكر الباقلاني، وكان حسن التدين، جميل الطريقة، مات بعد ٣٦٠.
وانظر: «تاريخ بغداد»: (١/ ٣٤٣)، «تبيين كذب المفتري»: ص١٧٧، «النبلاء»: (١٦/ ٣٠٥)، «شجرة النور الزكية»: ص٩٢، «نشأة الأشعرية وتطورها»: ص٣١٧ـ٣١٨.

(٣) سبقت ترجمته: ص٧٥.

(٤) هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، الإسفراييني، الإمام العلامة الأستاذ، الأصولي، الشافعي، أحد المجتهدين في عصره، وصاحب المصنفات الباهرة، كان ينكر كرامات الأولياء، مات سنة ٤١٨.
وانظر: «وفيات الأعيان»: (١/ ٢٨)، «النبلاء»: (١٧/ ٣٥٣)، «الوافي بالوفيات»: (٦/ ١٠٤)، «طبقات الشافعية»: (٤/ ٢٥٦)، «معجم البلدان»: (١/ ٢٤٧)، «شذرات الذهب»: (٣/ ٢٠٩ ـ ٢١٠)، «العبر»: (٣/ ١٢٨) للذهبي، «تبيين كذب المفتري»: ص٢٤٣ـ٢٤٤، «الأعلام»: (١/ ٥٩).

(٥) هو أبو بكر محمد بن الحسن بن فُورَك الأنصاري الأصبهاني، الإمام العلامة الصالح الواعظ العالم بأصول الدين، شيخ المتكلمين، صنف التصانيف الكثيرة، كان أشعريًّا، رأسًا في علم الكلام على طريقة الأشاعرة، وهو من فقهاء الشافعية، مات سنة ٤٠٦.
وانظر: «وفيات الأعيان»: (٤/ ٢٧٢)، «النبلاء»: (١٧/ ٢١٤)، «طبقات الشافعية»: (٤/ ١٢٧)، «النجوم الزاهرة»: (٤/ ٢٤٠)، «تبيين كذب المفتري»: ص٢٣٢، «الأعلام»: (٦/ ٣١٣).

فقال المثبتون: كما أنّا لا نعقل حياة وعلمًا وقدرة وكلامًا وسمعًا وبصرًا إلا عَرَضًا قائمًا بجسم، ثم أثبتنا هذه الصفات، وقلنا جميعًا نحن وأنتم: إنها ليست أعراضًا، فكذلك نثبت[1] هذه الصفات، ونقول: ليست أبعاضًا، فليس نفي الأعراض عن هذه بأَوْلى من نفي الأبعاض عن هذه.

ثم إن المثبتة دارت على النفاة، فقالوا للمعتزلة: إذا أثبتم حيًّا عليمًا قديرًا بلا حياة ولا علم ولا قدرة كان هذا تناقضًا، مثل إثبات أسود بلا سواد، وأبيض بلا بياض، وطويلاً بلا طول، وجميلاً بلا جمال، فإن اسم الفعل المشتق يستلزم ثبوت ما منه الاشتقاق، فإثبات اسم فاعل بلا مسمًّى مصدر تناقض عقلاً وسمعًا.

وقالوا للفلاسفة: إذا قلتم: موجود، ومعقول وعاقل وعقل، وعاشق ومعشوق، ولذيذ وملتذ، وجعلتم هذا كله واحدًا، فهذا مكابرة للعقل. وإذا قلتم: / العشق[2] [١١١/أ] هو العاشق، واللذة هو الملتذ به، والعلم هو العالم، فهذا أعظم تناقضًا، فمن جعل الصفة هي الموصوف، أو هذه الصفة هي تلك، كان مكابرًا للعقل.

وقال المثبتون للصفات الشرعية لنفاتها: لماذا نفيتم أن الله يرضى ويغضب، ويحب ويفرح، ونحو ذلك مما نطق به الكتاب والسنة؟

قالوا: لأن هذه الصفات تستلزم التجسيم والتشبيه؛ فإنا لا نعقل الغضب إلا غليان دم القلب لطلب الانتقام، أو ما يحصل عنه الغليان، وكذلك سائرها.

قالوا: وكذلك إثبات السمع والبصر والكلام والإرادة ونحو ذلك. يستلزم التشبيه والتجسيم، فإنَّا لا نعقل الإرادة إلا ميل المريد إلى جلب ما ينفعه، ودفع ما يضره، أو ما يلازم هذا المعنى، وإلا فإرادة لمرادٍ لا ينفع صاحبه ولا يضره[3] لا يُعقل في الشواهد. قالوا: إرادة الحق لا تشبه إرادة المخلوقين.

---

(١) في الأصل: (ثبتت)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) في الأصل: (المعشق).

(٣) في الأصل: (ولا تضره).

قالوا: وكذلك غضب الحق ورضاه لا يشبه غضب خلقه ورضاهم، فالقول في أحدهما كالقول في الآخر. أما تجويز أحدهما ومنع الآخر (فهو)[1] مكابرة.

قالوا: الدليل العقلي دلَّ على إثبات الإرادة دون الغضب.

قالوا: فالدليل لا ينعكس، فلا يلزم من عدم الدليل المعيّن عدم المدلول، ونحن أنكرنا عليكم نفيكم لما لم يقم دليل على نفيه، فكيف إذا دل السمع على إثباته؟!

وأيضًا فيمكن أن تثبت هذه بأدلة عقلية من جنس أدلة تلك الصفات، فإن الفعل دل على القدرة، والإحكام دل على العلم، والتخصيص دلّ على الإرادة، وإكرام المطيع وعقوبة العاصي دل على الحب والبغض[2]، والرضا والغضب[2]. أو يقال: هذه صفات كمال لا نقص فيها، فيجب اتّصاف الرب بها، ونحو ذلك من الطرق العقلية. ولهذا وصف الرب بالرضا والغضب والحب والبغض والفرح، ولم يوصف بالحزن والبكاء، فإن هذه صفاتُ نقص تستلزم العجز، وأما الأولى / فصفات كمال [١١١/ب] تستلزم القدرة وغيرها من صفات الكمال.

وقد تقدم أن العقل يدل على استحقاق الربّ لصفات الكمال وتنزيهه عن النقائص، وهو يوجب أن لا يماثله شيء من المخلوقات لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، فإن المثلين ما يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، فلو جاز مماثلة شيء من الأشياء له في شيء من الأشياء، للزم أن يجوز عليه ما يجوز عليه، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه.

وهو سبحانه يجب له الوجود والقدم والبقاء، ويمتنع عليه الحدوث والعدم والإمكان، فلو ماثله شيء من المحدثات الممكنات، للزم أن يجب للمحدَث القدم وللممكن الوجوب، وأن يجب للواجب القديم الحدوث والإمكان، وذلك يستلزم الجمع بين النقيضين من وجوه متعددة.

---

(١) زيادة يقتضيها السياق، ليست في الأصل.

(٢) في الأصل فوق هاتين الكلمتين: (البغض . . . والغضب) كتبت عبارة: (فيه ما فيه).

فإن قيل: فالواجب والممكن يتفقان في مسمَّى الوجود والقيام بالنفس، وأن كلا منهما حيٌّ عليم قدير، فيلزم أن يجوز على أحدهما ما جاز على الآخر؟

قيل: هما لم يتماثلا في هذا الذي اتفقا فيه، ولم يتساويا في ذلك، بل الثابت لله من ذلك ليس مماثلاً للثابت للمخلوق من ذلك، بل بينهما من التفاضل أعظم من التفاضل الذي بين أعظم المخلوقات وأدناها.

وإذا قيل: اشتركا في ذلك، فمعناه أنهما اشتركا في الكلي المطلق، الذي لا يوجد كليًّا مطلقًا إلا في الذهن لا في الخارج، وإلا فما لكل منهما من ذلك يختص به لا يشركه فيه غيره. ثم ذلك المشترك لا يلزمه شيء من صفات النقص، وما وجب له وجاز عليه وامتنع عليه فلا محذور في اتصاف الرب به، فمسمَّى كون الشيء موجودًا قائمًا بنفسه، حيًّا عليمًا قديرًا، سميعًا بصيرًا، وإن قيل: إنه متفق مشترك، فما لزم هذا المشترك / ووجب له أو جاز عليه أو امتنع عليه، فالرب [١١٢/أ] موصوف به، ولا محذور في ذلك، فإنما المحذور فيما كان من خصائص المخلوق، فالرب تعالى منزَّه عن أن يوصف بشيء من خصائص المخلوقين، إذ خصائصهم كلها تنافي ما استحقه من الكمال الواجب له، فهي نقائص بالنسبة إليه وإن قُدِّر أنها كمال للمخلوق.

وكمال كل شيء بحسب ما يمكن وجوده له، والمخلوق لا يمكن أن يكون قديمًا واجبًا بنفسه ربًّا غنيًّا عمَّا سواه، إلى غير ذلك من خصائص الرب. فهذا الكمال اختص به الرب كما اختُص الربُّ تبارك وتعالى من الكمال الذي يوصف العبد بما يتفق فيه الاسم، كالحياة والعلم والقدرة، بما لا يماثله فيه المخلوق، فالرب مختص إما بنوع لا يوصف به غيره، مثل كونه رب العالمين ونحو ذلك، وإما بما لا يماثله فيه غيره، كالحياة والعلم[١].

---

(١) كتب أمامه بالهامش: (بلغت المقابلة).

ثم إنه إذا عُلم استحقاق الرب تعالى لصفات الكمال لزم أن يكون متكلمًا سميعًا بصيرًا؛ لأن هذه الصفات من صفات الكمال، وإن لم يتصف بها لزم اتصافه بنقائصها.

ومن ظن أن الكمال لا يعلم إلا بالسمع كصاحب «الإرشاد» أثبت صدق الرسول بدلالة المعجزة الجارية مجرى تصديق الرسول(١)، وقال: إن العلم بكونه رسولاً وتصديق المرسَل له لا يقف على العلم بكونه متكلمًا، ثم نعلم تنزيهه عن النقائص بالسمع.

فقال له آخرون: فإذا كان مرجعكم في نفي النقائص إلى السمع، فأثبتوا هذه الصفات بالسمع من أول الأمر، ولا حاجة بكم إلى جعل ذلك موقوفًا على مقدمة نفي النقائص التي لا تثبت إلا بالسمع.

وأما أئمة الصفاتية فيقولون: إن إثبات الكمال ونفي النقص يُعلم بالعقل. ولهذا أثبت هذه الصفات بالعقل أئمة السلف وأئمة متكلمة الصفاتية، كالأشعري وأمثاله، فإنهم كلهم يثبتون استحقاق الرب لهذه الصفات بالعقل. / [١١٢/ب]

ومما أنكر عليهم الناس في النفي بطريقة نفي الجسم أن قالوا: إن هذه الطريقة هي التي ولّدت بين المسلمين اختلافهم في القرآن وكلام الله تعالى، حتى صار كثير من الناس ـ أو أكثرهم ـ في ذلك إما حائرًا وإما مخطئًا مبتدعًا، وكفَّر بعضهم بعضًا بسبب ذلك. وصار الذين سلكوا هذه الطريق يذكرون ما يمكن من الاختلاف، ولا يعلمون أن في المسألة قولاً سوى ما ذكروه.

---

(١) انظر: «الإرشاد»: ص٣٠٧ ـ ٣١٥، حيث يقول الجويني: «ومن القواطع في ذلك ـ (إثبات النبوات) ـ إثبات المعجزة كما نصفها، ودلالتها على صدق المتحدي، وإذا أوضحنا كونها أدلة على صدق مدَّعي النبوءة ففي ذلك أبين ردّ على منكري النبوءة»، ثم يقول: «وإنما المعجز فعل من أفعال الله نازل منزلة قوله لمدَّعي النبوءة: صدقت، على ما سنوضح وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول . . . إلخ».

كما نجد أرباب المقالات والملل والنحل، يذكرون ذلك، مثل كتب «المقالات» لأبي عيسى الورَّاق(١)، والنَّوْبَخْتِي(٢)، ولأبي الحسن الأشعري، ولأبي القاسم الكعبي(٣)، (ولأبي الفتح)(٤) الشهرستاني، ولأبي محمد بن حزم(٥)، وغير هؤلاء.

---

(١) هو أبو عيسى محمد بن هارون الورَّاق، له تصانيف على مذهب المعتزلة، قال ابن النديم في «الفهرست»: كان من نظاري المعتزلة ثم خلط، وعنه أخذ ابن الراوندي، وقال المسعودي: له مصنفات حسان في الإمامة وغيرها، مات سنة ٢٤٧.
وانظر: «لسان الميزان»: (٥/ ٤١٢)، «الإعلام»: (٧/ ١٢٨).

(٢) هو أبو محمد الحسن بن موسى بن الحسن بن محمد النوبختي، كان متكلمًا فيلسوفًا على مذهب الشيعة، نسخ بخطه شيئًا كثيرًا، له كتاب «فرقة الشيعة» (ط. المطبعة الحيدرية ـ النجف ١٣٧٩/ ١٩٥٩م)، وذكر ابن النديم أن له كتاب «الآراء والديانات» ويعتبر من علماء الشيعة الإمامية الاثني عشرية، له مصنفات كثيرة في الكلام والفلسفة، مات سنة ٣١٠.
وانظر: «أعيان الشيعة»: (٢٣/ ٣٣٣)، «الوافي بالوفيات»: (١٢/ ٢٨٠)، «لسان الميزان»: (٢/ ٢٥٨).

(٣) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الخرساني، المعروف بالكعبي، من أئمة المعتزلة ورأس طائفة الكعبية، وهو من أهل بلخ، وقد أقام ببغداد مدة طويلة وتوفي ببلخ، وهو من نظراء أبي علي الجبائي، كان يكتب الإنشاء لبعض الأمراء بنيسابور، فثار الأمير وطلب الملك فلم يتم له، وسجن أبو القاسم، ثم خلصه وزير بغداد علي بن عيسى، فقدم بغداد وناظر، وله تصانيف، مات سنة ٣٢٧ وقبل سنة ٣١٩.
وانظر: «المنتظم»: (٦/ ٢٣٨)، «وفيات الأعيان»: (٣/ ٤٥)، «النبلاء»: (١٤/ ٣١٣) و(١٥/ ٢٥٥)، «الفرق بين الفرق»: ص١٠٨ ـ ١١٠، «لسان الميزان»: (٣/ ٢٥٥)، «تاريخ بغداد»: (٩/ ٣٨٤)، «الأعلام»: (٤/ ١٨٩).

(٤) في الأصل: (ولأبي القاسم) وهو خطأ، وقد تقدم على الصواب: (١/ ٣٥).

(٥) هو أبو محمد عليّ بن أحمد بن سعيد بن حزم، الإمام الظاهري الأوحد، البحر ذو الفنون والمعارف، سمع الحديث وحدث عنه طائفة، كان قد مهر أولاً في الأدب والأخبار والشعر، وفي المنطق وأجزاء الفلسفة، فأثرت فيه، وهو رأس في علوم الإسلام متبحر في النقل، عديم النظير على يبس فيه، وفرط ظاهرية في الفروع لا الأصول، له مصنفات جليلة على رأسها «المحلى» و«الإحكام» و«الفِصَل»، وُلد بقرطبة سنة ٣٨٤هـ ـ وتوفي سنة ٤٥٦هـ.
وانظر: «جذوة المقتبس»: ص٣٠٨، «وفيات الأعيان»: (٣/ ٣٢٥)، «النبلاء»: (١٨/ ١٨٤)، «ابن حزم، فقهه وآراؤه» لمحمد أبي زهرة، «نفح الطيب»: (٢/ ٢٨٣ ـ ٢٨٩)، «لسان الميزان»: (٤/ ١٩٨ ـ ٢٠٢)، «بغية الملتمس»: ص٤٠٣ ـ ٤٠٥ للضبي، «الأعلام»: (٥/ ٥٩)، وغيرها.

وكذلك كتب البحث والمناظرة. وذلك أن الجهمية والمعتزلة، الذين هم أئمة هذه الطريق، لما اعتقدوا أن حدوث العالم إنما عُلم بحدوث ما قام به من الأعراض، كالحركات وغيرها، وأن ما قام بذلك يكون حادثًا، قالوا: لأن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث.

وكثير منهم لم يتفطَّنوا في هذا المقام للفرق بين مقارنة الحوادث المعيَّنة وبين مقارنة حادث بعد حادث إلى غير نهاية، بل إذا قيل ذلك تصور العقل أن هذا حادث ليس بقديم، وأن ذاك [لا][1] يكون قبله، بل معه أو بعده، فلزم أن يكون قرين الحادث حادثًا.

ولكن حكم العقل بهذا على معيّن ليس حكمًا على حوادث متعاقبة، وأين النوع المتعاقب من الواحد المعيَّن. ولكن تفطَّن للفرق كثير منهم، فاحتجوا على امتناع حوادث لا أول لها بما نبهنا على بعضه. وقد استوفينا الحجج في هذا الباب في «درء تعارض العقل والنقل» وذكرنا كل ما بلغنا أنه ذكر في هذا الباب[2].

وكذلك أيضًا أصحاب هذه الطريق لم يفرِّقوا بين أن يكون مقارن الحوادث مخلوقًا مفعولاً محتاجًا إلى غيره، بحيث لا يمكن أن يفعل دون الحوادث في الأزل، وبين أن يكون هو الفاعل المحدِث الغني عن غيره، لأن حجتهم وهي امتناع دوام / [١١٣/أ]
الحوادث بتناول[3] النوعين.

والذين عارضوا هؤلاء من الفلاسفة القائلين بقدم الأفلاك، كأرسطو وأتباعه، فإنهم جوَّزوا حوادث لا أول لها، ولم يفرِّقوا بين النوعين:

وأما أئمة أهل الملل وأساطين الفلاسفة ففرّقوا بين النوعين، فإنه إذا كان

---

(١) لفظة (لا) ساقطة من الأصل، وأثبتناها ليستقيم المعنى.

(٢) طبع الكتاب بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم في أحد عشر مجلدًا، وسيذكر شيخ الإسلام هذا الكتاب مرة أخرى قرب نهاية الكتاب: ص٥٦٧.

(٣) كذا بالأصل، ولعل الصواب: (تتناول).

المقارن للحوادث الذي لا يخلو عنها مفعولاً لغيره، هو والحوادث، لزم أن يكون أزليًّا مربوبًا، وأن يكون ربُّه موجبًا له بذاته، بحيث يقارن وجودُه وجودَه، والموجِب بذاته في الأزل لا يوجب الحادثَ وحده، ولا الحادث وقرينه، فإن إيجاب النوع الحادث في الأزل ممتنع، وكذلك إيجاب الحادث وقرينه في الأزل ممتنع، فإنه يقتضي أن يكون الحادث لازمًا للموجب في الأزل، وهذا ممتنع، بل الحادث لا يكون إلا شيئًا بعد شيء.

وإذا قيل: اللازم هو النوع الذي يحدث شيئًا فشيئًا، لم يكن شيء من هذا لازمًا للموجب بذاته، ولم يكن أيضًا في الأزل موجبًا له، وإنما يكون إيجابه له شيئًا بعد شيء، فلا يتصور في الأزل موجب بذاته، فلا يتصور قديم يكون غيره ربّه، وذلك لأن كونه موجبًا في الأزل يستلزم كمال إيجابه ومؤثريته، فإن ما يسمى الفاعِل أو الموجِب أو المقتضِي أو المؤثِّر، أو نحو ذلك من الأسماء التي تُقال في هذا الباب، لا يكون مؤثرًا حتى يستكمل جميع الشروط التي بها يكون مؤثرًا، وإذا استكملها وجب حصول الأثر، لأن وجود الأثر بدون استكمال شروط التأثير ممتنع، وتخلفه بعد استكمالها ممتنع، لأنه لو تخلف ولم يجب حينئذ لكان إما ممتنعًا وإما ممكنًا، فإن كان ممتنعًا لزم أن يكون الفعل بعد استكمال الفاعل جميع الشروط ممتنعًا، وهذا تناقض.

ثم إذا قُدِّر أنه كان ممتنعًا، فإن دام امتناعه لزِم أن لا يمكن الفعل بحال، وهو خلاف الواقع، وإن أمكن بعد ذلك، لزم أن يصير ممكنًا بعد / أن كان ممتنعًا، مع [١١٣/ب]
أنه لم يتجدد شرط من شروط التأثير يصحح كون الفاعل مؤثرًا.

ومعلوم أن الإمكان بعد الامتناع لا يكون إلا لتجدد أمرٍ يمكن معه الفعل، وإن لم يتجدد شيء لزم استواء الحالين، فيلزم تخصيص أحدهما بالامتناع والآخر بالإمكان ترجيحًا لأحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح، وهذا ممتنع في بداية العقول.

وإن قيل: إن الفعل كان ممكنًا مع استكمال المؤثر، وشروط التأثير ليس بواجب ولا ممتنع.

قيل: فحينئذ يمكن وجوده في تلك الحال، ويمكن وجوده بعد هذا، فتخصيص أحدهما بالوجود إن لم يفتقر إلى مرجّح لزم الترجيح بلا مرجح، وإن افتقر إلى مرجح كان ذلك المرجح من جملة شروط التأثير، وكان الفعل بدونه ممتنعًا لا ممكنًا. فأحد الأمرين لازم: إما وجود الممكن، وذلك عند وجود مقتضيه التام، وإما عدمه، وذلك عند عدم مقتضيه التام.

ولهذا قال المسلمون: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فما شاء كونه وجب كونه، لا يمكن أن لا يكون، وما لم يشأ كونه يمتنع كونه فلا يكون بدون مشيئته.

وإذا كان كذلك فوجود شيء من حوادث العالم وسائر أجزائه في الأزل ممتنع، لأنه لا يوجد إلا مع وجود مجموع المؤثرية، ولو وجد في الأزل مجموع المؤثرية، لزم وجود جميع الآثار، ولو وجد جميع الآثار في الأزل لم يحدث في العالم شيء.

ولو قيل: وجد مجموع المؤثرية لحادثٍ بعد حادث.

قيل: كل حادث لا يكون مجموع المؤثرية موجود إلا عند وجوده، لأنه لو وجد مجموع المؤثرية[1] ولم يوجد لزم وجود مجموع المؤثر التام بدون أثره، ووجوب الموجب التام بدون موجبه، والعلة التامة بدون معلولها، وهو باطل.

ووجود المخلوق المستلزم للحوادث بدون الحوادث ممتنع، فامتنع وجود شيء من المخلوقات في الأزل، / كما امتنع وجود شيء من الحوادث في الأزل، [١١٤/أ]
ولو قدر أن بعض العالم قديم، وهو خال عن الحوادث، ثم تجددت فيه الحوادث. لقيل: فحينئذ فيلزم حدوث الحادث بلا سبب مرجح، وذلك يقتضي ترجيح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح، فتبين أن الممكنات مستلزمة للحوادث، وأن

---

(١) في الأصل: (المؤثر فيه)، ولعل ما أثبتناه هو المناسب للسياق.

الممكن المستلزم للحوادث لا يكون شيء منه قديمًا، فليس مع الله شيء قديم من العالم.

وبهذا يظهر الفرق بين ما قارن الحوادث من الممكنات، وبين ما قارن الواجب بذاته، كأفعاله القائمة به ونحو ذلك، فإن الواجب هو قديم أزلي واجب الوجود بنفسه، لا يفتقر في ذلك إلى علة قديمة ولا موجب قديم ولا فاعل قديم، بل قدمه ووجوبه من لوازم ذاته القديمة، فإذا قُدر أنه كما قال أئمة السلف: لم يزل متكلمًا إذا شاء ولم يزل فاعلاً أفعالاً تقوم به، كان غاية ما يلزم دوام الحوادث، فإن كان هذا ممتنعًا لزم حدوث ما لا يخلو عن الحوادث، وأن الحوادث لها أول، فيلزم حدوث العالم، وإن كان هذا ممكنًا لزم حدوث كل شيء من العالم أيضًا، لأن الحوادث لا تكون إلا شيئًا بعد شيء يمتنع وجودها في آن واحد، فليس من الأوقات في الأزل إلى الأبد وقت يمكن فيه وجود جميع المحدثات، وهو فاعل لكل حادث وقت إحداثه إياه، وهو لا يفتقر في إحداثه الحوادث إلى شيء مباين له، بل هو الغني بنفسه عمَّا سواه، فليس كونه محدثًا لهذا الحادث أو لهذا الحادث بحيث يكون محدِثًا له بالفعل أمرًا قديمًا لازمًا لذاته في الأزل، ولا هو في الأزل محدثًا لجميع الحوادث، ولكن هو في الأزل فاعل كما هو في الأبد فاعل، لم يزل ولا يزال فاعلاً، أي: فاعلاً شيئًا بعد شيء، وليس في الأزل شيئًا محدودًا كان فيه فاعلاً للجميع، بل هو في كل حال أزلي قديم كما لم يزل أزليًّا قديمًا.

ففي كل حال يفعل كما كان فيما قبلها يفعل وفيما بعدها يفعل ولم يقارنه على الدوام / شيء من الأفعال فأن لا يقارنه شيء من المفعولات بطريق الأوْلى [١١٤/ب]
والأحرى، فلا يكون شيء من الأفعال أزليًّا قديمًا، فلا يكون شيء من المفعولات أزليًّا قديمًا، ولا يجوز أن يكون في وقت من الأوقات مؤثرًا في جميع الحوادث ولا فيما يستلزم جميع الحوادث، ولا يكون في وقت من الأوقات يصير مؤثرًا في حادث بعد حادث، ولكن هو لا يزال مؤثرًا في حادث بعد حادث، لكن لا يقال:

إنه كان في الأزل أو وقت بعينه مؤثرًا في حادث بعد حادث، فكونه مؤثرًا في حادث بعد حادث هي صفة قديمة النوع باقية ليست قديمة منقطعة.

ولفظ القديم والأزلي فيه إجمال. فقد يراد بالقديم الشيء المعيّن الذي ما زال موجودًا ليس لوجوده أول، ويراد بالقديم الشيء الذي يكون شيئًا بعد شيء، فنوعه المتوالي قديم، وليس شيء منه بعينه قديمًا ولا مجموعه قديم، ولكن هو في نفسه قديم بهذا الاعتبار، فالتأثير الدائم الذي يكون شيئًا بعد شيء، وهو من لوازم ذاته، هو قديم النوع، وليس شيء من أعيانه قديمًا، فليس شيء من أعيان الآثار قديمًا، لا الفلك ولا غيره، ولا ما يسمى عقولاً ولا نفوسًا ولا غير ذلك، فليس هو في وقت معيَّن من الأوقات مؤثرًا في حادث بعد حادث، ولكنه دائمًا مؤثر في حادث بعد حادث، كما أنه ليس هو في وقت بعينه مؤثرًا في مجموع الحوادث، بل هو مؤثر شيئًا بعد شيء، وهو مؤثر في حادث بعد حادث وقتًا بعد وقت، فإذا كان المفعول مستلزمًا للحوادث لم يفعل إلا والحوادث مفعولة معه، وهي وإن كانت مفعولة فيه شيئًا بعد شيء، فالمحدِث لها شيئًا بعد شيء إن أحدث مقارنها في وقت بعينه، لزم أن يكون محدثًا من جملتها، وهو المطلوب.

وإن قيل: هو مقارن له قديم معه بحيث يوجد معه كل وقت.

قيل: فهذا لا يمكن إلا إذا كان علة موجبة له لا محدثًا له، ولابد أن يكون علة / تامة، فيكون في الأزل مؤثرًا تام التأثير مستجمعًا لشروط التأثير لشيء معين، [١١٥/أ]
وإذا كان مؤثرًا قديمًا دائمًا لشيء معين، كانت لوازم ذلك المعين معه لا يمكن تأخر شيء منها عنه، لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم، فيلزم وجود الحوادث كلها في الأزل.

وإذا قيل: هي تلزم العالم شيئًا بعد شيء.

قيل: فيجب أن يكون محدثها يحدثها شيئًا بعد شيء، فلا يكون التأثير المعين فيها، ولا في شيء منها، ولا في واحد بعد واحد أزليًا، فإن ما يوجد شيئًا بعد شيء

لم يكن أزليًّا إلا باعتبار النوع كما تقدم، وإنما يكون الأزلي نوع التأثير، والكلام إنما هو في شيء معين من العالم، فلا يكون شيء معين من العالم أزليًّا.

يبين هذا ذلك أن العالم مفعول له، فإذا كان الفعل لا يكون إلا شيئًا بعد شيء، فالمفعول بطريق الأوْلى والأحرى.

وإذا قُدِّر مفعولٌ قديم لازم له لزم أن يقدر معه فعل قديم لازم له، وإذا كان فعل هذا قديمًا لازم له، وفعل الحوادث الملازمة له شيئًا بعد شيء، كان له فعلان ومفعولان مع تلازمهما: أحدهما قديم لازم له في القدم لا يتأخر عنه شيء في الأزل، والآخر دائم يحدث شيئًا بعد شيء لا يجوز أن يقارنه شيء في الأزل.

والتقدير أن أحدهما مقارن للآخر ملازم له، وهذا جمع بين المتناقضين، فإنه إذا قُدِّر أن العالم أو شيئًا منه قديم لازم له في الأزل لا يجوز تأخره عنه لكونه معلولاً له مفعول الفعل القديم اللازم له، والعالم مقارن للحوادث التي ليس شيء منها قديمًا لازمًا له في الأزل، بل كل واحد منها متأخر عنه، ووجودها واحد بعد واحد ليس هو أيضًا قديمًا ثابتًا في الأزل، بل موجودًا شيئًا بعد شيء، كان ما لا يمكن وجوده في الأزل مقارنًا لما يجب وجوده في الأزل، وهو متناقض. فتبين أن فعلها في الأزل شيئًا بعد شيء ممتنع، كما أن فعل مجموعها ممتنع، وكما أن كل فعل واحد منها في الأزل ممتنع، فإذا امتنع فعلها في الأزل على كل تقدير، / امتنع فعل ما يلزم منها على [١١٥/ب] كل تقدير، فإنه إن فعل معها كان ممتنعًا، وإن فعل معها تقدم فعلها أيضًا، وهو ممتنع.

وإذا كان قدم العالم أو شيء منه المستلزم للحوادث يتضمن فعل الحوادث في الأزل، وهو ممتنع على كل تقدير، ثبت امتناع قدم شيء من العالم على كل تقدير.

والفرق ثابت بين فعل الحوادث في الأزل وبين كونه لا يزال يفعل الحوادث، فإن الأول: يقتضي أن فعلاً قديمًا معه فعل به الحوادث من غير تجدد شيء. والثاني: يقتضي أنه لم يزل يفعلها شيئًا بعد شيء، فهذا يقتضي قدم نوع الفعل

ودوامه، وذاك يقتضي قدم فعل معين، وقد تبين أنه يمتنع قدم فعل معين للحوادث، ويمتنع فعل الحوادث بدون ملازمها، فثبت امتناع فعل الملازم لها في القدم، وذلك أن التلازم من الطرفين، فإن التقدير أن كل شيء من العالم فإنه مقارن للحوادث ملازم لها، يلزم من وجود شيء من العالم وجود حادث معه، ويلزم من وجود شيء من حوادث العالم وجود شيء آخر معه، ولو كان الملزوم من أحد الطرفين لكفى، فإن المقصود أن يكون كل شيء من العالم لا يسبق الحوادث المعلوم حدوثها، بل يكون معها أو بعدها، فإذا كان كل شيء من العالم مستلزمًا للحوادث كفى ذلك، فإن ذلك الجزء من العالم لو كان قديمًا لكان قديمًا بفعل قديم معيَّن له وللحوادث معه، فإن وجوده بدون وجود الحوادث ممتنع، وفعل قديم للحوادث ممتنع، ففعل قديم ملزومها ممتنع، فقدم ملزومها ممتنع، وهو المطلوب.

وإذا أخذت التلازم من الطرفين قلت: فعل الحوادث بفعل قديم ممتنع، وفعلها بدون ملازمها المقارن لها ممتنع، فيلزم إذا فعلت أن تفعل مع ملزومها، وذلك لا يكون إلا بفعل قديم، وهو ممتنع.

وهذا بيِّنٌ كيفما قلَّبته، فإنك إذا فرضت الملزوم يفعل بفعل قديم، وفعلت هي[1] أيضًا بفعل قديم / آخر، لزم قدم الفعلين جميعًا، لامتناع انفكاك أحدهما [١١٦/أ] عن الآخر، فإنه كما تلازم المفعولان تلازم الفعلان، وإذا كان أحد المتلازمين يمتنع قدمه فالآخر أيضًا يمتنع قدمه، لأنه لو لم يمتنع قدمه للزم إما وجودهما وهو ممتنع، أو وجود أحد المتلازمين دون الآخر وهو ممتنع.

فقد تبيَّن أن مع القول بجواز حوادث لا أول لها، بل مع القول بوجوب ذلك، يمتنع قدم العالم أو شيء من العالم، وظهر الفرق بين دوام الواجب بنفسه القديم الذي لا يحتاج إلى شيء، وبين دوام فعله أو مفعوله وقدم ذلك. فإن الأول سبحانه

(١) لعل الصواب: (وفعل هو أيضًا . . . إلخ).

هو قديم بنفسه، واجب غني، وأما فعله فهو شيء بعد شيء.

فإذا قيل: هو قديم النوع وأعيانها حادثة، لزم حدوث كل ما سواه وامتناع قدم شيء معه، وأنه يمتنع أن يكون شيء من مفعولاته قديمًا، إذ كل مفعول فهو مستلزم للحوادث، وإلا لزم حدوث الحوادث بلا سبب، وترجيح أحد المتماثلين بلا مرجح، لأنه لا يكون قديمًا إلا بفعل قديم العين لا قديم النوع، وفعل قديم العين للحادث ممتنع ولملازم الحادث ممتنع، وفعلان قديمان مقترنان أحدهما للحادث والآخر لملازم الحادث ممتنع، فتبين امتناع قدم فعل شيء من العالم على كل تقدير، لأن وجود المفعول بدون الفعل المشروط فيه ممتنع.

وقد عُرف أيضًا أن وجود العالم منفكًّا عن الحوادث ثم إحداث الحوادث فيه أيضًا ممتنع، فثبت امتناع قدمه على كل تقدير.

ويمكن تقدير حدوث كل العالم بالنظر إلى نفس الفاعل المؤثر فيه، مع قطع النظر عن العالم ـ خلاف ما يزعمه ابن الخطيب[1] وطائفة ـ أن القائلين بالقدم نظروا إلى المؤثر، والقائلين بالحدوث نظروا إلى الأثر.

وذلك أن يُقال: قد ثبت أنه موصوف بصفات الكمال، / وأن الكمال الممكن [١١٦/ب] الوجود لازم له واجب له، وأنه مستلزم لذلك.

وحينئذ فيقال: الفاعل الذي يمكنه أن يفعل شيئًا بعد شيء ويحدث الحوادث أكمل ممن لا يمكنه الإحداث، بل لا يكون مفعوله إلا مقارنًا له، بل يقال هذا في الحقيقة ليس مفعولاً له، إذ ما كان لازمًا للشيء لا يتجدد فهو من باب صفاته اللازمة له، لا من باب أفعاله، فإن ما لزم الشيء ولم يحدث ويتجدد لم يكن حاصلاً بقدرته واختياره، بل كان من لوازم ذاته، وما كان من لوازم ذاته لا يتجدد ولا يحدث كان داخلاً في مسمَّى ذاته كصفاته اللازمة له، فلم يكن ذلك من أفعاله ولا من مفعولاته.

---

(١) وهو فخر الدين الرازي المتقدم ترجمته: ص٦٥.

وإذا كان كذلك فتقدير[1] واجب بنفسه أو قديم أو قيّوم أو غني لا يفعل شيئًا ولا يحدثه ولا يقدر على ذلك تقدير مسلوب لصفات الكمال، وكون الفعل ممكنًا شيئًا بعد شيء أمر ممكن في الوجود، كما هو موجود للمخلوقات، فثبت أنه كمال ممكن ولا نقص فيه، لا سيما وهم يسلِّمون أن الجود صفة كمال، فواجبٌ لا يفعل ولا يجود ولا يحدث شيئًا أنقص ممن يفعل ويجود ويحدث شيئًا بعد شيء، وإذا كان كمالاً لا نقص فيه وهو ممكن الوجود، لزم أن يكون ثابتًا لواجب الوجود، وأن يكون ثابتًا للقديم، وأن يكون ثابتًا للغني عمَّا سواه، وأن يكون ثابتًا للقيُّوم.

من حججهم على قدم العالم

وإذا كان كذلك فمن كانت هذه صفته امتنع وجود المفعول معه، لأنه لو وجد معه للزم سلب الكمال، وهو الإحداث شيئًا بعد شيء، والفعل الدائم للمفعولات شيئًا بعد شيء، وإذا كان نفس الكمال الذي يستحقه لذاته يوجب أن يفعل شيئًا بعد شيء، ويمتنع أن يقارنه شيء من المفعولات، فيكون لازمًا له، ثبت حدوث كلِّ ما سواه، وهو المطلوب.

وهذا مما احتجوا به على قدم العالم، وهو يدل على حدوثه، فإنهم قالوا: الفعل
[١١٧/أ] صفة كمال، والجود صفة / كمال، فلا يجوز أن يسلبهما الباري تعالى في الأزل.

الرد عليهم

فيقال لهم: الكمال أن يفعل دائمًا شيئًا بعد شيء، أو أن يكون المفعول معه قديمًا، والثاني باطل قطعًا.

أما أولاً: فلأنه خلاف المعلوم بالضرورة.

وأما ثانيًا: فلأنه يقال لهم: إذا كان الفعل الحادث شيئًا بعد شيء ليس صفة كمال، بل الفعل المقارن له، فإنه يلزم أن لا يحدث شيء.

وأيضًا فإن هذا معارض بأن يُقال: بل الأفعال المحدثة النوع الدائمة إلى الأبد أكمل من فعلٍ واحد قديم من غير أفعال حادثة، فالذين قالوا: لم يكن فاعلاً حتى

---

(١) في الأصل: (فبقدير) وهو تحريف.

أحدث السموات، وهو محدث شيئًا بعد شيء إلى الأبد، أحسن قولاً ممن قال: إنه لم يزل فاعلاً لشيء واحدٍ ولا يفعل غيره، فإن كثرة الأفعال والمفعولات أكمل من قلة الأفعال والمفعولات، فتبين أن ما أثبتوه للخالق من كون هذا العالم لازمًا له قديمًا بقدمه، هو صفة نقص، ليس صفة كمال.

والمقصود هنا أن الذين أثبتوا حدوث العالم بحدوث الجسم ـ كما تقدم ـ قالوا: فإذا كان الدليل على حدوث المحدثات إنما هو قيام الصفات والأفعال بها فكل ما قامت به فهو حادث، وإلا انتقض الدليل على حدوث العالم وإثبات الصانع.

قالوا: فيجب أن يكون كلامه حادثًا بعد أن لم يكن، ويصير متكلمًا بعد أن لم يكن، كما أنه صار فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً، وفعله حادث. أقوال الجهمية

قالوا: وكل ما قامت به الحوادث فهو حادث كما تقدم، فيلزم أن لا يقوم به كلام، ولا فعل، ولا صفة، فقالوا: كلامه مخلوق في غيره، ولا يقوم به علمٌ ولا قدرةٌ ولا حياة ولا غير ذلك من الصفات، لأنه لو قام به ذلك لكان عرضًا قائمًا بالجسم، والجسم محدث. قالوا: وليس هو فوق العالم، ولا مباين للعالم، ولا يصعد إليه شيء، ولا ينزل من عنده شيء ولا يُرى، لأنه لو كان كذلك لكان جسمًا، والجسم محدّث.

فلما أظهروا هذا القول / شاع في الأمة إنكار ذلك، وقالوا: هذا تعطيل [١١٧/ب]
للخالق، وجحود لصفاته وكلامه وأفعاله ولِذَاتِه، فظهر عن الأئمة والسلف النكير والتكفير للجهمية، وهؤلاء الذين قالوا: القرآن مخلوق، فلما شاع الخوض في هذا والنزاع، ودخلت فيه أهل السيوف والأقلام، وعظم فيه النزاع والخصام، ظهر لجمهور المسلمين وأئمة الدين فساد هذا القول، فإنه يجر إلى قول فرعون ونحوه من المعطِّلة، وإن كان قائلوا ذلك ما قصدوا به ذلك، بل دخلوا في بحوث ظنوها تنصر ما جاء به الرسول، فكان الأمر بالعكس، فإنهم لم يفهموا ما جاء به الرسول ولا دليله.

وأما أول من أظهر ذلك في الإسلام، فإن بعض أهل العلم يقولون: إنه كان ملحدًا زنديقًا، وكان يعلم أن قوله يستلزم تعطيل الصانع، فأحدث هذا، كما أحدثت الزنادقة الرفض تسترًا بموالاة علي، فلما أطبق أهل السنة والجماعة والجمهور على أن كلام الله غير مخلوق، صار القائلون لذلك أربع فرق:

انقسام القائلين في القرآن إلى أربع فرق

فرفتان قالتا: إذا لم يكن مخلوقًا فهو قديم، فإنه إما مخلوق منفصل عن الرب، وإما قديم قائمٌ به، فالقديم صفاته، والمخلوق المنفصل مفعولاته. وقالوا: الكلام كالحياة لا يتعلق بمشيئته وقدرته واختياره، فلا يقال: إنه يقدر على الكلام، ولا إنه يتكلم بمشيئته واختياره وقدرته، وأنكر هؤلاء وجود أفعال تقوم به شيئًا بعد شيء، وقالوا: هذا هو الدليل الذي احتججنا به على حدوث العالم وأجسامه، وهو كونه لا يخلو من الحوادث، فإنه إذا قامت به الحوادث لم يخل منها، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث.

مقال ابن كلاب والأشاعرة في القرآن

[١١٨/أ]

ثم من هؤلاء من قال: إذا كان قديمًا فالقديم لا يكون حروفًا وأصواتًا، لأنها متعاقبة شيئًا بعد شيء، ولا يكون معاني متعددة، لأن وجود ما لا يتناهى من المعاني متعدد، وتخصيص قَدْرٍ دون قَدْرٍ تحكم. قالوا: فيكون / القديم معنى واحدًا هو النهي والأمر والخبر والاستخبار، والعبارة عن ذلك المعنى بالعربية قرآن، وبالعبرية توراة، وبالسريانية إنجيل.

الرد عليهم

وهذا أصل قول ابن كُلاَّب(١) ومن وافقه كالأشعري والقلانسي(٢) وغيرهما.

---

(١) هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاَّب القطَّان البصري، رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه، وصاحب التصانيف في الرد على المعتزلة، وربما وافقهم، صنف في التوحيد وإثبات الصفات والعلو، قال عنه ابن حزم: إنه شيخ قديم للأشعرية، مات بعد سنة ٢٤٠ بقليل.
وانظر: «طبقات الشافعية»: (٢/ ٢٩٩)، «النبلاء»: (١١/ ١٧٤)، «لسان الميزان»: (٣/ ٢٩٠).

(٢) هو أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي، من معاصري أبي الحسن الأشعري، وهو من جملة العلماء الكبار الأثبات، واعتقاده موافق لاعتقاده في الإثبات.
كذا ذكره ابن عساكر في «تبيين كذب المفتري»: ص٣٩٨، وذكره ابن تيمية في «درء تعارض العقل=

فقال لهم الجمهور: هذا القول معلوم الفساد بالضرورة، فإنه يلزم أن تكون الحقائق المتنوعة شيئًا واحدًا. قالوا: ونحن نعلم بالاضطرار أن التوراة إذا عرَّبناها لم تكن معانيها معاني القرآن، ولا معنى آية الكرسي آية الدين، ولا معنى سورة الإخلاص معنى تبت يدا أبي لهب. قالوا: ولا معنى الخبر هو معنى الأمر بأي شيء فُسِّر المعنى، سواء فُسِّر بالعلم أو الإرادة أو بأمر آخر يخالف العلم والإرادة، فنحن نعلم أن هذا ليس هو ذا.

وقالوا لهؤلاء: إن جاز أن يكون الخبر هو الأمر والنهي، فتكون الحقيقتان المختلفتان شيئًا واحدًا، فجوَّزوا أن يكون العلم هو القدرة، والقدرة هي الإرادة، أو تكون الصفات كلها شيئًا واحدًا.

فلما أوردوا هذا السؤال، قال بعضهم: هذا سؤال لا جواب لنا عنه، كما ذكر ذلك الآمدي وغيره. وقال بعضهم: هذا يتوجه من جهة العقل، ونحن إنما أثبتنا تعدد الصفات بالإجماع لا بالعقل. لأن الناس إما مثبتٌ للصفات وإما نافٍ لها. والمثبتون يقولون بتعددها، فالقول بإثباتها واتحادها خرق للإجماع، وهذه طريقة القاضي أبي بكر وأبي المعالي الجويني وغيرهما، وهي طريقة القاضي أبي يعلى في باب الصفات والكلام في الجملة.

ومنهم من طلب أن يفرّق بين البابين فذكر ما أنكره هؤلاء وغيرهم عليه، فهؤلاء يقولون بقدم الكلام لكن يقولون باتحاد الحقائق المتعددة، فهم اتحادية في الصفات.

= والنقل» في عدة مواضع كما في فهارسه: (١١/ ٩٨)، ولم نقف له على ترجمة مستقلة فيما بين أيدينا من المراجع.

وانظر ما ورد عن القلانسي وآرائه في: «الفرق بين الفرق»: ص٨٠، ٩٦، ٢١٣، ٢٢١، «أصول الدين» للبغدادي: ص٤٠، ٤٥، ٦٧، ٢٥٤، «الملل والنحل»: (١/ ٨٥)، «طبقات الشافعية»: (٢/ ٥١)، «الإرشاد» للجويني: ص٣٩٩، «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام»: (١/ ١٥٧ ـ ١٦٥) للدكتور علي سامي النشار.

الرد على فرق أخرى [١١٨/ب]

والفريق الثاني: وافقوهم على القدم، وعلى أنه لا يتكلم بمشيئته وقدرته، وأن الكلام المعين صفة لازمة لذاته، وأنه ما ثمَّ إلا قديم / لازم له بعينه، وإما مخلوق منفصل عنه، وأما ما يتعلق بقدرته ومشيئته ويقوم بذاته فأنكروه، وادّعَوْا كما ادعى[١] أولئك وجود الحوادث بدون سبب حادث، والترجيح بمجرد الإرادة، مع تماثل وقت الفعل وغيره. وقالوا: القادر يرجّح أحد المتماثلين بلا مرجّح.

ثم رأوا قول أولئك: أن الكلام العربي ليس بكلام الله، ولم يتكلم الله به ولا يتكلم، وإنما كلامه مجرد معنى هو حقائق مختلفة ـ قولاً مخالفًا[٢] للمعقول والمنقول.

قالوا: فالكلام القديم هو الحروف والأصوات. ومنهم من قال: الحروف دون الأصوات فهي قديمة أزلية بأعيانها، لا نقول بوجود شيء بعد شيء، وأنه ما زال يقول: يا آدم، يا نوح، يا موسى من الأزل إلى الأبد، ولا يزال يقول ذلك. وقال هؤلاء باقتران الحروف بعضها ببعض في الأزل، وأن الياء والسين موجودتان معًا في الأزل، والترتيب بينهما إنما هو ترتيب في ذاتهما أو في ظهورهما لا في وجودهما.

وهذا قول طائفة من أهل الكلام والحديث والفقه، حكاه الأشعري في «المقالات» عن طائفة قالته[٣]، وقد وافقهم عليه طائفة من الفقهاء من أصحاب مالك وأحمد والشافعي وغيرهم[٤].

---

(١) في الأصل: (ادعوا).

(٢) في الأصل: (قول مخالف) وهو خطأ.

(٣) عزاه الأشعري لبعض من أنكر خلق القرءان، فحكى كلامهم إلى أن قال: «وزعم هؤلاء ـ يقصد بعض من أنكر خلق القرآن ـ أن الكلام غير محدث، وأن الله سبحانه لم يزل به متكلمًا، وأنه مع ذلك حروف وأصوات، وأن هذه الحروف الكثيرة لم يزل الله سبحانه متكلمًا بها».
انظر: «مقالات الإسلاميين»: (٢/٢٥٨).

(٤) في الأصل: (وغيرهما).

فأنكر الجمهور هذا القول، وقالوا: هذا مخالفٌ لصريح المعقول والمنقول، فإن الله تعالى يقول: {إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ}[يس: ٨٢] و«أن» تخلص الفعل المضارع للاستقبال: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً}[البقرة: ٣٠] أي: واذكر إذ قال ربك للملائكة. والمؤقت بظرف معين لا يكون قديمًا أزليًّا.

وقال تعالى: {إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ}[آل عمران: ٥٩]، وقال تعالى: {فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ يَٰمُوسَىٰٓ}[طه: ١١]، ومثل هذا في القرآن كثير.

/ قالوا: والصوت كالحركة توجد شيئًا بعد شيء فيستحيل اقتران أوله بآخره، ووجوده كله في وقت واحد، وإنما يوجد متعاقبًا. ثم جمهور أرباب هذا القول قالوا: هذا القرآن كلام الله، وليست الأصوات المسموعة من القُرَّاء صوت الله، بل صوت الله غير ذلك، ولكن هذا المسموع كلام الله، وهو مسموع بصوت القارئ. كما قال تعالى: {فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ}[التوبة: ٦]. وقال النبي ﷺ: «زيِّنوا القرآن بأصواتكم»(١) فأضاف الكلام إلى الله، والصوت إلى القارئ. [١١٩/أ]

---

(١) **صحيح**. ورد مرفوعًا من حديث: البراء بن عازب وأبي هريرة وابن عباس وعبد الرحمن بن عوف وعائشة، وورد موقوفًا على ابن مسعود.
فأما حديث البراء فقد علقه البخاري في «صحيحه»: (١٣/ ٥١٨ ـ فتح) ووصله في «خلق أفعال العباد»: ص٤٨، ٤٩، وعبد الرزاق: (٤١٧٥، ٤١٧٦)، والطيالسي: (٢/ ٣)، وأحمد: (٤/ ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٩٦، ٣٠٤)، وابن أبي شيبة: (٢/ ٥٢١) و(١٠/ ٤٦٢)، وأبو داود: (١٤٦٨)، والنسائي: (٢/ ١٧٩، ١٨٠)، وفي «الكبرى»: (٨٠٥٠)، وابن ماجه: (١٣٤٢)، والدارمي: (٢/ ٤٧٤)، وابن خزيمة: (١٥٥١)، وابن حبان: (٧٤٩ ـ الإحسان)، والحاكم: (١/ ٥٧٢ ـ ٥٧٥) مصححًا، وأبو نعيم في «الحلية»: (٥/ ٧٢)، والبيهقي: (٢/ ٥٣)، وإسناده جيد، وفي سنده اختلاف لا يضر.
وأما حديث أبي هريرة فقد أخرجه ابن حبان: (٧٥٠ ـ إحسان)، وأبو نصر السجزي في «الإبانة».
وأما حديث ابن عباس فقد رواه ابن عدي: (٤/ ٢٠٩)، والدارقطني في «الأفراد»، والطبراني في «الكبير»، قال الهيثمي في «المجمع» (٧/ ١٧٠): رواه الطبراني بإسنادين وفي أحدهما عبد الله بن خراش=

وقالت طائفة: بل نفس هذا الصوت المسموع هو الصوت القديم، أو مشتملٌ على الصوت القديم. وقالوا: إن القديم يظهر قرين الحركات المحدَثة، وإن الأصوات ليست فعل العباد، لأنها إنما تكون فعلاً لهم إذا كانت متولدة عن أفعالهم، ونحن لا نقول بالتولد، بل هي مضافة إلى الله بحسب ما توجبه الإضافة، فإن كان بغير القرآن كانت مخلوقة له، وإن كانت بالقرآن كانت صفة له، وهي الصوت القديم.

فقال جمهور الأمة: هذا قول معلوم الفساد بالضرورة، مخالف للمعقول والمنقول، وهو من البدع الباطلة شرعًا وعقلاً.

وقال الفريق الثالث: أنتم إنما أُوتيتُم من حيث جعلتم أن الله لا يقدر أن يتكلم، ولا يتكلم بقدرته ومشيئته، وأنكرتم قيام الأفعال به، لذلك فأنا أقول: إن الله يتكلم بمشيئته وقدرته بكلام قائم به وإن كان حادثًا، وأنا أقول: تحلّه الحوادث وليس في الأدلة ما ينفي هذا، لا شرعًا ولا عقلاً، بل العقل والنص متطابقان على إثبات ذلك.

وهذا قول طوائف كأبي معاذ التومني[(١)] وزهير الأبري[(٢)] ومحمد بن كرَّام[(٣)] وأصحابه وطوائف غير هؤلاء، أظن منهم هشام بن الحكم[(٤)] وغيره.

= وثقه ابن حبان وقال: ربما أخطأ، ووثقه البخاري وغيره وبقية رجاله رجال الصحيح اهـ، وقال الحافظ ابن حجر: إسناده حسن.

وأما حديث عبد الرحمن بن عوف فقد أخرجه البزار: (٢٣٢٩) وإسناده واه.

وأما حديث عائشة فقد أخرجه أبو نعيم في «الحلية»: (٧/ ١٣٩) وفيه من لم نقف له على ترجمة.

وأما حديث ابن مسعود الموقوف فقد أخرجه عثمان بن السماك في الأول من فوائده ـ قاله الحافظ ابن حجر.

(١) تقدمت ترجمته: ص١٥٣.

(٢) كذا في الأصل: (زهير الأبري)، وكذلك سيأتي: ص٣٧٠، والذي في «مقالات الإسلاميين»: (١/ ٣٥١): زهير الأثري، حيث ذكر قوله في العقيدة، ويظهر فيها تخليط بين المرجئة والمعتزلة وغيرهما.

(٣) تقدمت ترجمته: ص٥٦.

(٤) تقدمت ترجمته: ص٧٦.

لكن هؤلاء قالوا: ليس الكلام ولا شيء منه قديمًا، وإنه يتكلم بعد أن لم يكن متكلمًا، كما يقول[1]: إنه فَعَل / بعد أن لم يكن فعل لئلا يلزم وجود حوادث لا أول لها، ويبطل الدليل الدال على حدوث العالم. [١١٩/ب]

قالوا: ولكن هو يقول: قادر على الكلام في الأزل، كما قلتم أنتم ونحن: إنه قادر على الفعل في الأزل، مع اتفاقنا جميعًا على أن الفعل في الأزل ممتنع.

فهذه أربعة طوائف ـ بل خمسة ـ ممن يقول القرآن غير مخلوق، والأخرى هم الخَلْقية[2].

وأما الفلاسفة[3] القائلون بقدم العالم، ومن دخل معهم من ملاحدة أهل الكلام والتصوف، فعندهم ليس لله كلام منفصل عن نفوس الأنبياء وغيرهم، وإنما كلامه أُوجد فيها.

ومن العجب أنهم فرّوا من قدم صفاته، وجعلوا فعله المنفصل عنه قديمًا لازمًا له. ومن المعلوم أن قدم الصفات أقرب إلى المعقول من قدم المفعولات، فإذا جاز أن يكون مفعوله المنفصل عنه لازمًا لذاته لا يفارقها، ويكون واجب الوجود بذاته ملزومًا للأجسام المنفصلة عنه، فلم لا يكون ملزومًا لصفاته القديمة؟

ويقال لهؤلاء: أنتم عندكم لا يمتنع قيام الحوادث بالقديم، فإن الفلك قديم عندكم، وهو محل الحوادث، ولا يمتنع قدم الأجسام عندكم، فإن الفلك جسم قديم عندكم، ولا يمتنع قدم الموصوف والصفة عندكم، فإن الفلك قديم عندكم بصفته اللازمة له، فلماذا أنكرتم أن يكون القديم الواجب بنفسه متصفًا بهذه الصفات؟

فإن قلتم: لأن قيام الصفات تركيب، والواجب لا يكون مركّبًا.

---

(١) القائل هو الفريق الثالث كما هو الظاهر ـ والله أعلم.

(٢) أي: القائلون بخلق القرآن.

(٣) كتب فوقها بخط حديث: (تراجع).

قيل: قد قدَّمنا أن لفظ التركيب لفظ مجمل، وأنه إن أريد ما ركَّبه غيره، أو ما كان مفترقا فاجتمع، أو ما يمكن انفصال بعضه عن بعض، فهذا منتف، وذلك غير لازم من اتصافه بالصفات والأفعال.

وهم لم يريدوا هذا، وإنما أرادوا تعدد المعاني التي يتصف بها. وهذا لا دليل على نفيه، بل الأدلة تستلزم ثبوته. / وقيل لكم: معنى قولكم: لا يكون مركّبًا، [١٢٠/أ] أي: لا يكون موصوفًا بصفات، ولا يكون ملزومًا لصفاته، وأنتم عندكم هو ملزوم لمفعولاته. ويقال: أنتم عندكم أن الفلك واجب بوجوبه قديم بقدمه، ومع هذا فهو متصف بهذا.

فإن قلتم: هذا واجب بغيره، وذاك واجب بنفسه.

قيل: ما ذكرتم من الفرق يقتضي أن أحدهما له موجب أبدعه، والآخر ليس له مبدع أوجبه. وهذا لا يتعلق بالصفات والأجزاء وغير ذلك. فإنكم إذا قلتم: لو كان موصوفًا لكان مفتقرًا إلى غيره، والواجب لا يفتقر إلى غيره. وإن أردتم بالافتقار إلى الغير المبدع، فليس في ذلك افتقار إلى مبدع، وإن أردتم أنه مستلزم لصفاته وأبعاضه ونحو ذلك، فليس فيما ذكرتموه ما يوجب الفرق في ذلك بين ما له مبدع وما لا مبدع له، وقد قال كثير منكم، بأن الفلك واجب بذاته ـ كانت هذه الحجة التي احتججتم بها عليهم حجة فاسدة، كما قد بُسط الكلام عليها في غير هذا الموضع.

وأما السلف والأئمة ـ رضي الله عنهم ـ فلم يقولوا شيئًا من هذه الأقوال، ولا بَنَوْا على شيء من تلك الأصول المزلزلة، بل كلامهم مضمونه أن الله سبحانه لم يزل ولا يزال موصوفًا بصفات الكمال، لم يزل قديرًا، ولم يزل عليمًا، ولم يزل متكلمًا إذا شاء، ولم يزل فاعلاً لما يشاء، وأنه سبحانه وتعالى لم يعدم كمالاً ممكنًا، بل هو المستحق لأنواع الكمال الممكن الوجود، وذلك واجب له، ولا يقدر العباد أن يعلموا ما يستحقه الرب من الحمد والثناء، بل قد قال أعلمهم بالله:

«لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»[1].

والحمد والثناء إنما يكون بالأمور الوجودية، أو ما يستلزم الأمور الوجودية، فأما العدم المحض فلا مدح فيه ولا ثناء، فإن المعدوم المحض لا يُثنى عليه، ولهذا لا يُثني سبحانه وتعالى على نفسه إلا بالصفات الثبوتية، أو ما[2] / يستلزم ذلك، [١٢٠/ب]
كقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَۚ وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ ﴾[البقرة: ٢٥٥].

وقد ثبت في الصحيح[3] عن النبي ﷺ أن هذه الآية أعظم آية في القرآن[4]، وقد وصف نفسه فيها بالصفات الثبوتية وذكر فيها خمسة[5] سلوب:

الأول: قوله: ﴿ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ فإنه يقتضي انفراده بالألوهية، وذلك يتضمن انفراده بالربوبية، وأن ما سواه عبدٌ له مفتقر إليه، وأنه خالق ما سواه ومعبوده، وذلك صفة إثبات.

الثاني: قوله: ﴿ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞ ﴾ وهذا يتضمن كمال الحياة والقيومية، فإن السنة والنوم نقص في الحياة والقيومية، والنوم أخ[6] الموت، ومن نام لم يمكنه حفظ الأمور، فهو سبحانه منزّه عن السنة والنوم تنزيهًا يستلزم كمال حياته وقيوميته، والحياة والقيُّومية من الإثبات.

---

(١) جزء من دعاء النبي ﷺ في سجود صلاة الليل، وهو مخرج في «صحيح مسلم»: (٤٨٦) وغيره من حديث عائشة.

(٢) كتب بآخر الصفحة: (قوبل بحسب الطاقة).

(٣) أخرجه مسلم: (٨١٠) من حديث أُبيٍّ بن كعب رضي الله عنه.

(٤) كتب أمامها بالهامش: (كتاب الله).

(٥) في الأصل: (خمس).

(٦) كذا بالأصل.

الثالث: قوله: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ فإن هذا متضمن أنه لا يشفع عنده أحد إلا بإذنه، وهذا يتضمن كمال قدرته وخلقه وربوبيته، وأن غيره لا يؤثر فيه بوجه من الوجوه كما يؤثر في المخلوقين من يشفع عندهم، فيحملهم على الفعل بعد أن لم يكونوا فاعلين، وإنما الشفاعة عنده بإذنه، فهو الذي يأذن للشفيع وهو الذي يجعله شفيعًا ثم يقبل شفاعته، فلا شريك له ولا عون بوجه من الوجوه، وذلك يتضمن كمال القدرة والخلق والربوبية والغنى والصمدية.

الرابع: قوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ فإن هذا يقتضي أنه الذي يُعلم العباد ما شاء من علمه، وأنه لا علم لهم إلا ما علمهم. فبيَّن أنه المنفرد بالتعليم والهداية، لا / يعلم أحد شيئًا إن لم يعلمه إياه، كما أنه المنفرد بالخلق [١٢١/أ]
والإحداث، فهو الذي خلق فسوّى، وهو الذي قدَّر فهدى. وأول ما نزل من القرآن: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ١-٥].

الخامس: قوله: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾ أي: لا يكرثه ولا يثقل عليه، وهذا يقتضي كمال القدرة وتمامها، وأنه لا تلحقه مشقة ولا حرج. ونظير هذا قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨]، فإن نفي اللغوب يقتضي كمال قدرته، وانتفاء ما يضادها من اللغوب.

كذلك قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]: نفي الإدراك الذي هو الإحاطة، وذلك يقتضي كمال عظمته، وأنه بحيث لا تدركه الأبصار، فهو يدل على أنه إذا رُئِيَ(١) لا تدركه الأبصار، وهو يقتضي إمكان رؤيته(٢)، ونفي إدراك الأبصار إياه لا نفي رؤيته، فهو دليل على إثبات الرؤية، ونفي إحاطة الأبصار به، وهذا يناقض قول النفاة: وأما مجرد نفي الرؤية، فليس

(١) في الأصل: (رأى).
(٢) في الأصل: (قدرته)، ولعل الأشبه ما أثبتناه.

صفة مدح، فإن المعدوم لا يُرى، ولهذا نظائر في القرآن.

والمقصود أن المدح والثناء لا يكون إلا في الإثبات، فإنه إنما يكون بصفات الكمال، والكمال إنما يكون في الأمور الوجودية، فأما العدم فلا كمال فيه، فمن لم يصفه إلا بالسلوب، وقال: إنه الوجود المقيّد بالسلوب، كما قال ابن سينا وأمثاله من الباطنية، فهو لم يثبته ولم يجعله موجودًا، فضلاً عن أن يكون موصوفًا بالكمال ممدوحًا مثنيًّا عليه، سبحانه وتعالى عمّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا.

وإذا كان كذلك، فمن المعلوم أن الكلام صفة كمال، كما أن العلم والقدرة والسمع والبصر صفة كمال، وأن المتكلم أكمل ممن لا يتكلم، كما أن الحيَّ أكمل من الجماد، ولهذا عاب الله الجمادات المعبودة بأنها لا تتكلم، كما في قوله: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ/ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا﴾[طه: ٨٩]، وكذلك قول الخليل: ﴿مَا لَكُمْ لَا [١٢١/ب] تَنطِقُونَ﴾[الصافات: ٩٢] سواء كان المراد بيان أن العابد أكمل من معبوده فهذا ممتنع، أو بيان أن المعبود يجب أن يكون متصفًا بصفات الكمال.

وإذا كان كذلك فمن المعلوم أن من يتكلم بقدرته ومشيئته فهو أكمل ممن لا يتكلم بمشيئته وقدرته، بل يكون الكلام المعين لازمًا لذاته. ومن المعلوم أنه مَنْ لم يزل متكلمًا إذا شاء فهو أكمل ممن كان لا يمكنه الكلام ثم صار يمكنه.

قال هؤلاء: وكلام السلف والأئمة في هذا الباب متناسب يُصدّق بعضه بعضًا. وهم أطلقوا القول بأن القرآن كلام الله غير مخلوق لمَّا حدثت الجهمية والمعتزلة، الذين كانوا يقولون: هو مخلوق خلقه مباينًا له، فذكروا ما يناقض هذا الكلام، فقالوا: كلام الله غير مخلوق، وقالوا: منه بدأ وإليه يعود، لأن هؤلاء يقولون: لم يبتدئ منه، وإنما يبتدئ من المحل المخلوق الذي خُلق فيه.

فقال السلف: «منه بدأ» ردًّا على هؤلاء. وقالوا: لو كان مخلوقًا منفصلاً عنه لم يكن كلامًا له، بل(١) كان كلامًا للمحل الذي خُلق فيه، فإن الرب لا يتصف بما

(١) في الأصل: (بلى).

يخلقه في غيره ولم يقم به، كما لا يتصف بما يخلقه في غيره من الألوان والطعوم والحركات.

والإضافة إليه إضافتان: إضافة صفة، وإضافة عبودية، فالأول كإضافة ما لايقوم بنفسه من العلم والكلام ونحو ذلك. والثاني كإضافة ما يقوم بنفسه، كالعبد والروح والبيت والناقة والأرض ونحو ذلك، وإن كانت إضافة الأعيان على وجهين: إضافة مِلْك مجرد، وإضافة اختصاص لكونه يُعبد فيها، أو لغير ذلك كإضافة الناقة والمسجد وغير ذلك.

ولهذا قال السلف: كلام الله من الله، وليس من الله شيء مخلوق.

وقالوا: كلامه منه وليس ببائن عنه. كل ذلك ردًّا على هؤلاء. ولم يقل أحد
[١٢٢/أ] منهم بأن الكلام معنى واحد / قائم بالذات، هو معنى التوراة والإنجيل. ولا قال أحد منهم: إن الأصوات التي تَكَلَّمَ الله بها توجد كلها غير متعاقبة، توجد معًا في آن واحد مقترنة قديمة أزلية، وأن الصوت الذي سمعه موسى قديم أزلي لم يزل ولا يزال.

ولا قال أحد منهم: إن الله يتجدد له كونه متكلمًا بعد إذ لم يكن، ولم ينكر أحد منهم دوام فعل الله ولا أنه لم يزل متكلمًا إذا شاء، بل قالوا: إن الله يتكلم بصوت وأنه ينادي بصوت، كما دلَّت على ذلك النصوص، ولكن لم يقولوا: إنه يتكلم بدون قدرته ومشيئته، بل نطق بهذا غير واحد منهم، كالإمام أحمد وغيره، وسائرهم يقرُّون بذلك.

وقد احتجَّ كثير منهم، كسفيان بن عيينة، وأحمد بن حنبل، ونُعيم بن حمَّاد، والبويطي صاحب الشافعي، وغيرهم على أن القرآن غير مخلوق بقوله تعالى: {إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ}[يس: ٨٢]. فلو كان «كن» مخلوقة لزم أن لا يوجد شيء من المخلوقات، لأن «كن» تكون مخلوقة بكن أخرى. وهلمَّ جرًّا، فلا يوجد شيء.

وقد يظن بعض من لم يفهم غَوْر كلامهم وحقائق الأمور أن هذا منهم استدلال بإبطال التسلسل مطلقًا، وأن ذلك يناقض دوام كونه لم يزل متكلمًا إذا شاء، وأن هذا تناقض منهم، وليس الأمر كذلك، بل التسلسل نوعان: تسلسل في المؤثرات وهذا باطل بالاتفاق، وتسلسل في الآثار المفعولات، فهذا فيه نزاع: فكثير من النُّظَّار يجيزه. وكثير منهم لا يجيزه. وكلام الأئمة مبني على قول من أجازه وفرَّق بين النوعين. التسلسل وأنواعه

وذلك أن التسلسل في المؤثرات يقتضي أن لا يوجد شيء كما تقدم، فإنه إذا لم يكن يوجد هذا حتى يوجد شيء آخر، ولا يوجد الشيء الآخر حتى يوجد شيء آخر وهلمَّ جرًّا، فإنه يقتضي تقدير أشياء كلها حادثة بعد العدم مفتقرة إلى مَنْ يوجدها، وليس فيها من يوجد شيئًا بنفسه ولا موجود بنفسه.

ومعلوم أنه إذا لم يكن فيها موجود بنفسه، لم تكن الجملة / موجودة بنفسها [١٢٢/ب] بطريق الأوْلى، فإن الجملة مفتقرة إلى كل واحد من الآحاد، فإذا كان كل من الآحاد فقيرًا ممكنًا لا يوجد بنفسه، فالمفتقر إليه أَوْلى بالفقر، وأولى ألا يكون موجودًا بنفسه.

وتسلسل المفتقرات والمعدومات يقتضي كثرة المعدومات، بل هذا تسلسل ممتنعات، فإن ما لا يوجد حتى يوجد ما لايوجد ممتنع، وتقدير أمور كلها مفعولات ليس فيها غير مفعول، مع أنه ليس لها فاعل مباين لها ممتنع ضرورة. وكثرة الممتنعات المفتقرات لا تقتضي إمكان شيء منها فضلاً عن وجوده.

والتسلسل في أصل تمام التأثير كالتسلسل في أصل التأثير، والفاعل لابد أن يكون حيًّا عالمًا قادرًا مريدًا فاعلاً بنفسه، فلا يجوز أن يقال: لا يصير فاعلاً لشيء حتى يجعله شيء آخر فاعلاً، وذلك الآخر لا يصير فاعلاً حتى يجعله شيء آخر فاعلاً إلى غير نهاية. بل لابد من إثبات فاعل بنفسه لم يجعله غيرُه، فهو مثل أن يقال: لا يُوجد حتى يوجد. ولا يجوز أن يقال لا يفعل شيئًا حتى يَعلم، ولا يعلم

حتى يعلمه غيره، وذلك الغير لا يعلم حتى يعلمه غيره إلى غير نهاية، بل لابد من عالم بنفسه، ولا يجوز أن يقال: لا يقدر حتى يقدره غيره، وذلك الغير لا يقدر حتى يقدره غيره إلى غير نهاية؛ بل لابد من قادر بنفسه.

وكذلك إذا قيل: لا يكون فاعلاً حتى يكون فاعلاً، ولا يكون عالمًا أصلاً حتى يكون عالمًا، ولا يكون قادرًا أصلاً حتى يكون قادرًا، فإذا قال: لا يؤثر حتى يصير مؤثرًا، ولا يصير مؤثرًا حتى يصير مؤثرًا لم يصر مؤثرًا بحال.

وأما إذا قيل: لا يكون مؤثرًا في هذا حتى يؤثر في شيء آخر، ولا يكون مؤثرًا في ذلك الشيء حتى يكون مؤثرًا في شيء قبله، فهذا تسلسل في الآثار والتأثيرات المتعاقبة، ليس هو تسلسلاً في نفس أصل كونه مؤثرًا، فالتأثير الثاني ليس موقوفًا / [١٢٣/أ]
على كون المؤثر في نفسه مؤثرًا، فإنه مؤثر بنفسه، بل على حدوث تأثير قبل هذا التأثير، فيلزم وجود تأثيرات متعاقبة، فإن كان المؤثر مؤثرًا في نفسه جاز ذلك.

ومعنى ذلك أن الرب تعالى لا يتوقف كونه خالقًا على غيره أصلاً، وأما كونه خالقًا لهذا فقد يكون مشروطًا بخلقه لغيره، فالتسلسل في التأثيرات المعينة تسلسل في الآثار.

وأما التسلسل في أصل الخلق فهو تسلسل في أصل التأثير، وذاك ممتنع، بخلاف التأثيرات المتعاقبة لآثار متعاقبة، وأن كل تأثير في غير ما أثر فيه الأول، وهذا تسلسل في الآثار وفي التأثيرات، هي آثار لغيرها، ليس تسلسلاً في نفس أصل التأثير، فإنه مؤثر بنفسه، والممتنع هو أن لا يصير الشيء مؤثرًا حتى يصير مؤثرًا، ولا يصير خالقًا حتى يصير خالقًا.

وبهذا احتج أئمة السنة ـ رضي الله عنهم ـ، فإن الله قد قال: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[النحل: ٤٠]، وقال تعالى: ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[يس: ٨٢]، وقال: ﴿ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[البقرة: ١١٧].

فهذا يقتضي أنه إذا أراد شيئًا فإنما أمره أن يقول له كن فيكون.

وقوله: {إِذَا أَرَادَ شَيْئًا} عام في كل ما يريده، وهو لم يخلق شيئًا إلا وقد أراده، فاقتضى هذا أنه لم يخلق شيئًا إلا وقد قال له: كن، فلو كانت «كن» مخلوقة لكانت مخلوقة بكن أخرى، وكذلك الثانية مخلوقة بكن أخرى، وهلمَّ جرًا، فيلزم ألا يخلق شيئًا لأنه لا يصير خالقًا لشيء حتى يخلق «كن» أخرى، ولا يخلق «كن» حتى يخلق «كن» فلزم التسلسل في كونه خالقًا، وهو تسلسل في أصل التأثير، وفي أصل كون المؤثر مؤثرًا، وهو تسلسل في أصل الخلق، كالتسلسل في ذات الخالق.

فإذا قُدِّر ذلك لزم أن لا يصير خالقًا بحال. كما إذا قيل: لا يصير قادرًا حتى يقدر أن يصير قادرًا، ولا يقدر أن يصير قادرًا حتى / يقدر أن يقدر أن يصير قادرًا. [١٢٣/ب] أو قيل: لا يخلق شيئًا حتى يجعل نفسه خالقًا، ولا يجعل نفسه خالقًا حتى يخلق شيئًا، فإن هذا ممتنع.

وهذا بخلاف ما إذا قيل: لا يخلق هذا حتى يخلق هذا، ففرق بين أن يقال: لا يخلق شيئًا بحال حتى يخلق هذا، أو لا يخلق شيئًا بحال حتى يخلق ما به يصير خالقًا، وبين أن يقال: لا يخلق هذا حتى يخلق هذا. فالأول ممتنع بالاتفاق. وأما الثاني ففيه نزاع. بل يجب أن يكون خالقًا بنفسه، لا يتوقف كونه خالقًا على كونه خالقًا، وإن توقف كونه خالقًا لهذا على كونه خالقًا لهذا. فلمَّا دل القرآن على أن قوله «كن» مما يخلق بها جميع المراد كانت من تمام الخلق، فلم يجز أن تكون مخلوقة.

وأيضًا فإذا كانت مخلوقة فلابد أن تخلق في محل، ومحلها مخلوق قبلها. وظاهر القرآن يخالف ذلك.

ولهذا زعم أبو الهذيل العلاَّف أنها مخلوقة لا في محل. وأما ما يقوم بالرب تعالى من صفاته وأفعاله فليس مخلوقاته، على طريقة الجمهور الذين يفرّقون بين الخلق والمخلوق، سواء قالوا: إن عين الخلق قديم، أو قالوا: إنه حادث العين، أو قالوا: إنه حادث الأعيان وإن قدم نوعه.

وهذان القائلان يجعلان خلقه متعلقًا بمشيئته وقدرته، فإن هؤلاء كلهم خلقه عندهم، وما يقوم بذاته من أفعاله ليس مخلوقًا، سواء قالوا: إنه متعلق بمشيئته وقدرته، أو قالوا: إنه لا يتعلق بمشيئته وقدرته، فإنه كما أن قوله: {ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ}[الزمر: ٦٢] لم يدخل فيه الخالق نفسه، فلم يدخل فيه ما هو داخل على مسمَّى الخالق، وهو ما قام به من صفاته وأفعاله.

والمحتجون بهذه الآية على أن القرآن غير مخلوق لهم قولان. والنزاع في ذلك في جميع الطوائف بين أصحاب أحمد وبين أصحاب الشافعي وبين أصحاب مالك وغيرهم. فالذين يقولون: إن «كن» المعيّنة / قديمة إما بلفظها ومعناها، كما [١٢٤/أ]
يقوله الاقترانية، وإما بمعناها دون لفظها كما يقوله الاتحادية، فإنهم ألزموهم أن الله تعالى قال: {أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن} و«أن» تخلص الفعل المضارع للاستقبال، وأنه قال (فيكون) وهذا يقتضي أن يكون عقب قوله (كن).

وأما الذين يقولون: إنه يقول «كن» بقدرته ومشيئته ويقول: كن بعد كن، فهؤلاء لا يرد عليهم هذا السؤال، كما يقول ذلك أكثر الذين قالوا: إن القرآن غير مخلوق، من أهل الحديث وأهل الكلام والفقهاء.

وعلى هذا فإذا قيل: الحروف غير مخلوقة ـ حروف المعجم ـ كان صحيحًا بمعنى النوع، لا بمعنى أن الحرف المعيّن القائم بالشخص المعيّن في الزمن المعيّن غير مخلوق، فنوع الحروف قديم، وإن لم يكن المعين قديمًا. وهكذا يقال في لوازم ذلك.

قال هؤلاء المتبعون للسلف والأئمة: فقد تبيّن بالمعقول المطابق للمنقول أن كلا الطائفتين مخطئة: الذين قالوا بقدم العالم ولزومه للرب وانتفاء صفاته وأفعاله، والذين قالوا بأن الرب لا يقوم به صفة ولا فعل ولا كلام وادّعَوْا حدوث ما يقوم به من الصفات والأفعال، بناءً على طريقة حدوث الجسم لامتناع حوادث لا أول لها.

قالوا: ولهذا قال هؤلاء بتعطيل الرب في المستقبل، كما قالوا بتعطيله في

الماضي، فادّعَوْا فناء العالم كله أو فناء حركاته، وأنه يبقى الرب بلا فعل أصلاً. كما ادّعى ذلك الجهم وأتباعه، وأبو الهذيل وأتباعه.

وآخرون يقولون: إن الله يُفني العالم كله ثم يعيده، ويدّعون أن القيامة التي أخبرت بها الرسل هي فناء العالم كله ثم إعادته، وهم متنازعون في فنائه. هل يجب عقلاً أو يجوز عقلاً، وإذا جاز عقلاً فهل يجب سمعًا أو يجوز سمعًا؟

ومن المعلوم أن القرآن لم يخبر بفناء العالم في المستقبل قط، كما لم يخبر بأن الله / خلق السموات والأرض من غير شيء، بل أخبر سبحانه وتعالى بخلق السموات والأرض، كما أخبر بخلق الإنسان والجن وغير ذلك من المخلوقات، وأخبر أنه خالق كل شيء. [١٢٤/ب]

قال الله تعالى: ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ۝٧ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴾[السجدة: ٧-٨].

وقال تعالى: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[آل عمران: ٥٩].

وقال تعالى: ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ ۝١٤ وَخَلَقَ ٱلْجَآنَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ ﴾[الرحمن: ١٤-١٥].

وقال تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ۝٧١ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾[ص: ٧١-٧٢].

وقال: ﴿ ۞ مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ ﴾[طه: ٥٥].

وقال: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ۝١٢ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴾[المؤمنون: ١٢-١٣].

وفي الصحيح(١) عن أبي موسى عن النبي ﷺ أنه قال:

---

(١) أخرجه مسلم: (٢٩٩٦) وغيره من حديث أُم المؤمنين عائشة رضي الله عنها. وانظر: «مسند الإمام أحمد»: (٦/ ١٥٣، رقم٢٥١٩٤، ٢٥٣٥٤).

«خُلقت الملائكة من نور، وخُلقت الجان من مارج من نار، وخُلق آدم مما وُصف لكم».

فالله سبحانه قد أخبر بخلق الإنسان الذي هو آدم، وبخلق ذريته شيئًا بعد شيء في غير آية، وأخبر أن ذلك مخلوق من غيره. فالأصل مخلوق من الطين من التراب والماء، ثم جُعل صلصالاً فيبس وجف وذلك بالهواء.

ولهذا قال النبي ﷺ: «حسب ابن آدم أكيلات يقمن صلبه، فإن كان لابد فاعلاً، فثلث للطعام وثلث للشراب وثلث للنفس»(١) وأخبر أنه خلق الجن من النار وأنه خلق الملائكة من النور، ولم يذكر أنه خلق هذه الأصناف لا من شيء.

وكذلك أخبر عن خلق السموات والأرض فقال: ﴿۞ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ۚ ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ﴾[فصلت: ٩ - ١٠] / قالوا: [١٢٥/أ]

---

(١) صحيح. ورد من طرق عن المقدام بن معدي كرب:

* يحيى بن جابر عنه، وهذا إسناد جيد، لكن قال أبو حاتم: لم يسمع يحيى من المقدام، ووافقه المزي في «تهذيب الكمال».

وهذا الطريق أخرجه ابن المبارك في «الزهد»: (٦٠٣)، وأحمد: (٤/ ١٣٢)، والترمذي: (٢٣٨٠) وحسنه ـ وفي بعض النسخ: حسن صحيح ـ، والنسائي: (٦٧٦٩، ٦٧٧٠ ـ الكبرى)، وابن حبان: (٦٧٤ ـ الإحسان)، والقضاعي: (١٣٤٠، ١٣٤١)، والطبراني في «الكبير»: (٢/ ٢٧٣، ٢٧٤)، وفي «مسند الشاميين»: (١١١٦، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٩٤٦)، والحاكم: (٤/ ١٢١)، وقد صرح يحيى بن جابر بالسماع من المقدام عند أحمد، فالإسناد متصل.

* صالح بن يحيى بن المقدام عن أبيه عن جده المقدام، وصالح ليِّن.

وهذا أخرجه ابن حبان: (٥٢٣٦ ـ الإحسان)، والبيهقي في الآداب: (٧٠١).

وقد أخرجه النسائي في «الكبرى»: (٦٧٦٨ ـ كبرى) عن صالح عن جده فأسقط «يحيى» من الإسناد.

* محمد بن حرب عن أُمه عن أُمها عن المقدام، وكلا المرأتين مجهولة. وهذا أخرجه ابن ماجه: (٣٣٤٩).

* حسَّان بن حسَّان عن حريز بن عثمان عن حبيب بن عبيد عن المقدام، ورجاله ثقات إلا حسَّان لم أعرفه.

وهذا أخرجه الطبراني: (٢٠/ ٢٨٠).

وانظر: «إرواء الغليل»: (٧/ ٤١، رقم١٩٨٣)، و«الصحيحة»: (رقم٢٢٦٥).

الجميع في أربعة أيام، {ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ}: الدنيا {وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ}[فصلت: ١١-١٢]، فأخبر أنه استوى إلى السماء وهي دخان، قيل: هو البخار الذي تصاعد من الماء الذي كان عليه العرش، فإن البخار نوع من الدخان.

وقال تعالى: {هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ}[البقرة: ٢٩].

وقال تعالى: {وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۗ}[هود: ٧] فأخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام وأنه كان عرشه على الماء.

وفي «صحيح البخاري» و«المسند» وغيرهما(١) عن عمران بن حصين أن بني تميم جاءوا إلى النبي ﷺ، فقال النبي ﷺ: اقبلوا البشرى يا بني تميم. قالوا: قد بشَّرتنا فأعطنا، فتغير وجه النبي ﷺ. ثم جاء أهل اليمن فقال: اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم. قالوا: قد قبلنا يا رسول الله جئناك لنتفقه في الدين، ونسألك عن أول هذا الأمر. فقال: كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، ثم خلق السموات والأرض. وفي لفظ: «ولم يكن شيء غيره» وفي لفظ آخر «ولم يكن معه شيء».

لكن الظاهر أن النبي ﷺ لم يقل إلا واحدة، والأخريان رويتا بالمعنى، فإن المجلس كان واحدًا لم يتكرر ليُقال: إنه قال كل لفظ في مجلس، ولو كرر الألفاظ لذكر ذلك عمران.

ومثل هذا يقع كثيرًا في الحديث كقوله في حديث المرأة التي عرضت / نفسها [١٢٥/ب]

---

(١) سبق تخريجه: ص٥٩.

عليه: أنكحتكها بما معك من القرآن[1]. وفي رواية أخرى: زوجتكها[2]. وفي أخرى: أملكتها[3].

واللفظ الأول مطابق لما رواه مسلم في الصحيح عن النبي ﷺ أنه كان يقول: «اللهم رب السموات السبع ورب الأرض ورب العرش العظيم، ربنا ورب كل شيء فالق الحب والنوى، منزِّل التوراة والإنجيل والقرآن، أعوذ بك من شر كل دابة أنت آخذ بناصيتها، أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء، اقض عني الدين وأغنني من الفقر»[4].

فقوله: أنت الأول فليس قبلك شيء، مطابق لقوله: كان الله ولم يكن شيء قبله، والحديث دلَّ بأنه كان عرشه على الماء وأنه كتب في الذكر كل شيء قبل أن يخلق السموات والأرض.

وهكذا جاء في «صحيح مسلم» عن عبد الله بن عمرو بن العاص، عن النبي ﷺ أنه قال:

---

(١) هذا اللفظ أخرجه البخاري في «صحيحه»: (رقم٥١٤٩ ـ طرفه رقم٢٣١١) من حديث سهل بن سعد الساعدي، وانظر شرح الحافظ ابن حجر وتعليقه على الحديث، وجاء بنفس اللفظ عند النسائي في «المجتبى»: (٦/ ٩١ ـ ٩٢، رقم٣٢٨٠)، وفي «الكبرى»: (رقم٥٥٢٥)، وكذا في «مسند الإمام أحمد»: (٥/ ٣٣٠، رقم٢٢٧٩٨).

(٢) الحديث بهذا اللفظ أخرجه البخاري في «صحيحه»: (رقم٥٠٢٩، ٥١٣٢)، ومسلم في «صحيحه»: (١٤٢٥/ ٧٧)، والنسائي في «الكبرى»: (رقم٥٥٢٤)، و«سنن ابن ماجه»: (رقم١٨٨٩)، وأخرجه البخاري: (رقم٢٣١١، ٥١٣٥) بلفظ: «زوَّجناكها».

(٣) هذا اللفظ ورد في «مسند الإمام أحمد»: (٥/ ٣٣٤)، وفي طبعة مؤسسة الرسالة: (٣٧/ ٤٨٧، رقم٢٢٨٣٢) بلفظ: «أَمْلَكْتُكَهَا». وقد أخرجه البخاري في «صحيحه»: (رقم٥١٢١) بلفظ: «أَمْلَكْنَاكَهَا»، وأخرجه البخاري: (رقم٥٠٣٠، ٥٠٨٧، ٥١٢٦، ٥١٤١، ٥٨٧١)، ومسلم: (١٤٢٥/ ٧٦) وغيرهما، بلفظ: «مَلَّكْتُكَهَا».

(٤) تقدم تخريجه: ص٥٩.

«كتب[1] الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، وكان عرشه على الماء»[2] فأخبر في هذا الحديث الصحيح بما يوافق ذلك الحديث الصحيح أيضًا: أنه قدّر المقادير قبل خلق السموات والأرض حين كان عرشه على الماء، وكلاهما يوافق القرآن.

وفي حديث أبي رزين العقيلي الذي رواه أحمد والترمذي وغيرهما أنه قال للنبي ﷺ: «أين كان ربنا قبل أن يخلق السموات والأرض؟ قال: «كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء، ثم خلق العرش»[3]. فأخبر في هذا الحديث أنه خلق العرش، كما أخبر في غير موضع من القرآن أنه ربّ العرش، كما دخل العرش في قوله: خالق كل شيء، ولم يدخل في خلق السموات والأرض في ستة أيام، بل كان مخلوقًا قبل ذلك.

[١٢٦/أ] الصحيح أن العرش خلق قبل القلم

وقد تنازع السلف: هل خلق العرش أولاً أو القلم؟ على / قولين حكاهما الحافظ أبو نعيم العلاء الهمداني وغيره: أصحهما أن العرش أولاً، ومن قال: إن القلم خلق أولاً احتج بالحديث الذي رواه أبو داود في «سننه» وغيره عن عبادة عن

---

(١) كتب بين السطرين فوق كلمة (كتب): (قدّر).

(٢) تقدم تخريجه: ص٥٩.

(٣) **إسناده ضعيف**. أخرجه الترمذي: (رقم٣١٠٩) وحسنه، وابن ماجه: (رقم١٨٢)، وأحمد في «مسنده»: (٤/ ١١، ١٢، رقم١٦١٨٨، ١٦٢٠٠)، والطيالسي في «مسنده»: (رقم١٠٩٣)، وابن أبي شيبة في «العرش»: (رقم٧)، والطبري في «تفسيره»: (١٢/ ٤، رقم١٧٩٨٠، ١٧٩٨١)، وفي «التاريخ»: (١/ ٣٧ ـ ٣٨)، وابن أبي عاصم في «السنة»: (رقم٦١٢)، وعبد الله بن أحمد في «المسند»: (رقم٤٥٠)، وابن حبان في «صحيحه»: (رقم٦١٤١ ـ الإحسان)، والطبراني في «الكبير»: (١٩/ ٢٠٧، رقم٤٦٨)، والبيهقي في «الأسماء والصفات»: (رقم٨٠١، ٨٦٤)، وأبو الشيخ في «العظمة»: (٢/ ٣٦٤، رقم٨٣، ٨٤)، وابن أبي زمنين في «أصول السنة»: (ص٣٨٢، رقم٣١)، والحكيم الترمذي في «الرد على المعطلة»، كلهم من حديث وكيع بن حُدُس (ويقال: عُدَس) عن أبي رَزِين العَقِيلي ـ به، وحسنه الذهبي في «العُلُو»، وفيه نظر؛ لأن مداره على وكيع بن حدس هذا وهو مجهول لم يرو عنه غير يعلى بن عطاء ولم يوثقه غير ابن حبان، ولهذا قال الحافظ في «التقريب»: «مقبول»، يعني: عند المتابعة وإلا فليِّن الحديث، والصواب أنه مجهول.

النبي ﷺ أنه قال: «أول ما خلق الله القلم قال له: اكتب. قال: ما أكتب؟ قال: اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة»[1].

وقد روي عن ابن عباس من عدة أوجه: أول ما خلق الله القلم[2].

---

(١) **صحيح**. أخرجه أبو داود في «سننه»: (٤٧٠٠)، والترمذي في «جامعه»: (رقم٢١٥٥، ٣٣١٩) وحسنه، وأحمد في «مسنده»: (٥/ ٣١٧، رقم٢٢٧٠٥، ٢٢٧٠٧)، وابن وهب في «القدر»: (رقم٢٦، ٢٧)، والطيالسي: (رقم٥٧٨)، وابن أبي شيبة: (١٤/ ١١٤)، والبخاري في «التاريخ»: (٦/ ٩٢)، والطبري في «التفسير»: (٢٩/ ١٦، ١٧)، وفي «التاريخ»: (١/ ٣٢)، وابن أبي عاصم في «السنة»: (رقم١٠٢، ١٠٥، ١٠٧)، وفي «الأوائل»: (رقم٢)، والآجرّي في «الشريعة»: (رقم١٨٠، ١٨١، ٣٧٢، ٤٣٩، ٣٤٦، ٣٤٧)، والبزار: (رقم٢٦٨٧ ـ البحر الزخار»: (وأبو يعلى ـ كما في «فتح الباري»: (١١/ ٤٩٠) ـ، والفريابي في «القدر»: (رقم٧٢)، وابن بطة في «الإبانة»: (رقم١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٤٤٨)، والشاشي: (رقم١١٩٢)، وابن قانع في «معجم الصحابة»: (٢/ ١٩١ ـ ١٩٢)، والطبراني في «مسند الشاميين»: (رقم٥٩، ١٦٠٨)، والبغوي في «الجعديات»: (رقم٣٤٧٨)، واللالكائي في «أصول اعتقاد أهل السنة»: (رقم٣٥٧، ١٠٩٧، ١٢٣٣)، والمزي في «تهذيب الكمال» ـ ترجمة عبد الواحد بن سليم ـ: (١٨/ ٤٥٦ ـ ٤٥٧)، وابن بشران في «الأمالي» ـ كما في «النهج السديد»: (ص٢٦١، رقم٥٥٦) ـ، وأبو نعيم في «الحلية»: (٥/ ٢٤٨)، والبيهقي في «السنن»: (١٠/ ٢٠٤)، وفي «الاعتقاد»: (ص١٣٦)، وابن مردويه ـ كما في «الدر المنثور»: (٨/ ٢٤١) للسيوطي ـ من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه، وله طرق عن عبادة، وأحدها إسناده حسن، وباقي الطرق لا تخلو من مقال.

وللحديث شواهد: منها حديث ابن عباس وسيأتي تخريجه بعد هذا التعليق.

ـ ومنها عن ابن عمر مرفوعًا؛ أخرجه ابن أبي عاصم في «السنة»: (رقم١٠٦)، والآجري في «الشريعة»: (رقم٣٣٩، ٣٤٠)، وابن بطة في «الإبانة»: (رقم١٣٦٥، ١٣٧٠)، والدارقطني في «الصفات»: (رقم١٤)، والطبراني في «مسند الشاميين»: (رقم٦٧٣، ١٥٧٢)، وإسناده حسن.

ـ ومنها عن أبي هريرة مرفوعًا؛ أخرجه الآجري في «الشريعة»: (رقم١٧٩، ٣٤٥)، وابن بطة في «الإبانة»: (رقم١٣٦٤)، وابن عدي في «الكامل»: (٦/ ٢٦٩) ترجمة محمد بن وهب بن عطية، وابن عساكر: (٦١/ ٣٨٥) ترجمة ناصح أبي عبد الله مولى بني أُمية، والحكيم الترمذي ـ كما في «الدر المنثور»: (٨/ ٢٤١).

(٢) **صحيح مرفوعًا وموقوفًا**. أخرجه أبو يعلى: (رقم٢٣٢٩)، وابن أبي عاصم في «السنة»: (رقم١٠٨)، وفي «الأوائل»: (رقم٣)، وعثمان الدارمي في «الرد على الجهمية»: (رقم٢٥٣)، وفي «الرد على المريسي»: ص١٩٨، والطبري في «تفسيره»: (٢٩/ ١٦، ١٧)، وفي «تاريخه»: (١/ ٣٢)، والبزار ـ كما في «مجمع الزوائد»: (٧/ ١٩٠) ـ وعبد الله بن أحمد في «السنة»: (رقم٨٥٤)، وابن حبان في «روضة العقلاء»: ص١٥٧، وابن بطة في «الإبانة»: (رقم١٣٦١)، والطبراني في «الكبير»: (١١/ ١٢، =

فهذه الأحاديث هي المعروفة عند أهل العلم بالحديث.

وأما ما يروى: «أول ما خلق الله العقل قال أقبل فأقبل» فهو موضوع[1].
وبتقدير صحته فلفظه «أول ما خلق قال له» فليس في شيء من العلم المنقول عن الأنبياء ـ لا عن نبينا ولا عن غيره ـ أن العقل أول المخلوقات، كما يقول ذلك المتفلسفة، ومن أخذ ذلك عنهم من متكلم ومتصوف وغيره.

ومن زعم أن العقل يسمى قلمًا، لأنه ينقش العلوم في لوح النفس، وسمَّى النفس لوحًا، فأول ما في هذا أن هذا يُعلم بالاضطرار أنه ليس من لغة العرب ولا قاله أحد من مفسري القرآن والحديث. ثم يقال: قد أخبر أنه كتب ما يكون إلى يوم القيامة فقط، وعندهم هو المبدع للعالم كله، وهو ربّ كل شيء بعد الأول.

وأيضًا فإنه أخبر أنه قدّر ذلك وكتبه قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، وأنه بعد أن كتب في الذكر كل شيء خلق السموات والأرض، وعندهم

= رقم١٢٢٢٧، ١٢٥٠٠)، وفي «الأوائل»: (رقم١)، وأبو نعيم في «الحلية»: (٨/ ١٨١)، والبيهقي في «سننه»: (٩/ ٣)، وفي «الأسماء والصفات»: (٢/ ٢٣٨، رقم٨٠٣)، وغيرهم، من حديث ابن عباس عن النبي ﷺ، وإسناده صحيح.

ـ وأخرجه الطبري في «تفسيره»: (٢٥/ ٤٨)، والآجري في «الشريعة»: (رقم١٨٢ ـ ١٨٤، ٣٤٨ ـ ٣٥١، ٤٤٣، ٤٤٤)، وعبد الله بن أحمد في «السنة»: (رقم٨٧١، ٨٧٢)، وابن بطة في «الإبانة»: (رقم١٣٦٧ ـ ١٣٧٢، ١٣٧٥، ١٣٧٦)، والفريابي في «القدر»: (رقم٧٧ ـ ٨١)، وابن أبي شيبة في «العرش»: (رقم٥)، وأبو الشيخ في «العظمة»: (٤/ ١٣٨٠، رقم٨٩٧)، وابن منده في «التوحيد»: (١/ ٩٤، ١٩٢، رقم١٥، ٦٥)، واللالكائي في «أصول اعتقاد أهل السنة»: (٤/ ٦٦٩، رقم١٢٢٣)، والحاكم في «المستدرك»: (٢/ ٤٩٨) وصححه، والبيهقي في «سننه»: (٩/ ٣)، وفي «الأسماء والصفات»: (٢/ ٢٣٩، رقم٨٠٤)، وغيرهم، من حديث ابن عباس موقوفًا، وهو صحيح له طرق، وزاد السيوطي نسبته في «الدر المنثور»: (٨/ ٢٤٠) إلى عبد الرزاق وسعيد بن منصور وعبد بن حميد والخطيب في «تاريخه» والضياء في «المختارة»، وهو وإن كان موقوفًا فله حكم الرفع؛ لأن مثله لا يقال بالرأي.

وانظر ما قاله ابن القيم في «شفاء العليل»: ص١٢ ـ ١٦، وانظر دراسة الباحثة/ كاملة الكواري، والتي بعنوان: «قِدم العالم وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تيمية والفلاسفة مع بيان مَن أخطأ في المسألة من السابقين والمعاصرين» تقديم الشيخ الدكتور/ سفر الحوالي حفظه الله.

(١) تقدم: ص٢٤١، ٢٤٢.

أنه ومفعوله قديمان أزليان، وأنه لم تزل معه السموات والأرض، وأنها متولدة عنه معلولة لم تتأخر عنه لحظة فضلاً عن خمسين ألف سنة.

وأيضًا فالعقل الأول عندهم تولّد عنه العقل الثاني والنفس والفلك، وإبداع العقل أعظم من إبداعه للنفس والفلك، وإبداعه لذلك أعظم من مجرد نقشه في النفس، والنفس الفلكية جمهورهم يقولون: إنها عرض في الفلك، ولكن ابن سينا وطائفة قليلة يقولون: إنها جوهر قائم بنفسه، / فكيف يُعبّر عن العقل الأول بأضعف أفعاله ولا يعبر عنه بأجل أفعاله وأعظمها؟ وإن شاع هذا شاع تسمية الواجب بنفسه قلمًا أيضًا، لأنه علّم العقل الأول ما يعلمه للنفس. [١٢٦/ب]

وأيضًا فهم يقولون: إن العقول هي الملائكة التي أخبرت بها الرسل، فإذا كانت العقول تسمى أقلامًا لنقشها العلم في النفوس، فالملائكة تسمى أقلامًا، ومن قال: إن الملائكة هي أقلام، فهو أخس من بهيمة الأنعام. وكذلك ينبغي أن يُسمى كل معلّم قلمًا، وهذا ليس في لغة العرب لا حقيقة ولا مجازًا.

وأيضًا فإنه قد قال في القلم: اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة، وهذا إشارة إلى كتابة ما في هذا العالم الكائن إلى يوم القيامة، لا كتابة ما يكون بعد ذلك.

ودلائل فساد قول هؤلاء كثيرة. وإذا عُرف بطلان قولهم بقي القولان اللذان للمسلمين، وإنما قولنا الصحيح أن العرش خُلق أولاً، لأن ذلك ثبت في الحديث الصحيح، رواه مسلم في صحيحه: «أنه قدّر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، وكان عرشه على الماء» فهذا يدل على أنه قدَّر إذ كان عرشه على الماء، فكان العرش موجودًا مخلوقًا عند التقدير لم يوجد بعده.

وكذلك قوله في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري: «كان الله ولا شيء قبله، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء»[١].

---

(١) سبق تخريجه: ص٥٩.

وفي رواية: «ثم كتب في الذكر كل شيء» فهو أيضًا دليل على أن الكتابة في الذكر كانت والعرش على الماء.

وأما الحديث الذي فيه: أول ماخلق الله القلم، وأنه أمره أن يكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة، فذلك[1] بيان لخلق العالم الذي خلقه في ستة أيام، وأن تقدير هذا العالم كان قبل خلقه، وأنه أول ما خلق من أسباب هذا العالم القلم، لأن تقدير المخلوق / سابق لخلق المخلوق. [١٢٧/أ]

وهذا ذكر فيه أنه كتب فيه ما هو كائن إلى يوم القيامة، فالمقدَّر به هو المخلوق الذي خُلق القلم قبله، ولم يذكر فيه تقدير جميع المخلوقات الكائنة بعد القيامة، فلم يجب أن يكون متقدمًا على غيره: هذه المقدرات المخلوقة مما خلق قبل ذلك.

وقد جاءت الآثار المتعددة عن الصحابة والتابعين وغيرهم بأن الله سبحانه لما كان عرشه على الماء خلق السماء من بخار الماء وأيبس الأرض. وهكذا في أول التوراة الإخبار بأن الماء كان موجودًا وأن الريح كانت ترف عليه وأن الله خلق من ذلك الماء السماء والأرض. فهذه الأخبار الثابتة عن نبينا ﷺ في الكتاب والسنة مطابقة[2] لما عند أهل الكتاب من اليهود والنصارى ممَّا في التوراة، وكل ذلك يصدّق بعضه بعضًا، ويخبر أن الله خلق هذا العالم سمواته وأرضه في ستة أيام ثم استوى على العرش، وأنه كان قبل ذلك مخلوقات كالماء والعرش، فليس في أخبار الله تعالى أن السموات والأرض أبدعتا من غير شيء، ولا أنه لم يكن قبلها شيء من المخلوقات.

وقد أخبر الله في غير موضع أنه خالق كل شيء، وأنه رب كل شيء، وهذا يناقض قول من يقول: إنه موجب بذاته لهذا العالم وأنه معلول له، فإن خلق الشيء

---

(١) في الأصل: (فكذلك) وهو تحريف.

(٢) في الأصل: (مطابق).

يتضمن إحداثه، ولم يقل أحد من أهل لغة العرب أن الشيء يكون محدَثًا ويكون قديمًا أزليًا، وكونه مخلوقًا قديمًا أزليًا أبعد في لغتهم من ذلك، فإن الناس متفقون على أن كل مخلوق حادث ومحدَث، وأنه يسمى في اللغة حادث ومحدَث، ومتنازعون في أن كل حادث ومحدَث هل يكون مخلوقًا؟.

ولم أعلم أنهم نقلوا أنه يجب أن يُسمَّى في اللغة مخلوقًا، وإنما النزاع بينهم في ذلك نزاع عقلي. ومن هنا نشأ الاضطراب بين الناس في مسألة كلام الله ومسألة أفعال الله، فصاروا يحملون ما / يسمعونه من الكلام على عرفهم، فغلط كثير منهم في فهم كلام السلف والأئمة، بل وفي فهم كلام الله ورسوله، والواجب على من أراد أن يعرف مراد المتكلم أن يرجع إلى لغته وعادته التي يخاطب بها، لا نفسر مراده بما اعتاده هو من الخطاب، فما أكثر ما دخل من الغلط في ذلك على من لا يكون خبيرًا بمقصود المتكلم ولغته.

[١٢٧/ب]

عود إلى الكلام في مسألة كلام الله وأفعال الله

كما أصاب كثيرًا من الناس في قوله: {مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ}[الأنبياء: ٢]، فإنهم ظنوا أن المحدَث والقديم في لغة العرب التي نزل بها القرآن هو المحدث والقديم في اصطلاح المتكلمين، والقديم في اصطلاح المتكلمين: هو ما لا أول لوجوده، وما لم يسبقه عدم، فكل ما كان بعد العدم فهو عندهم محدث، وكل ما كان لوجوده ابتداء فهو عندهم محدَث، ثم تنازعوا فيما تقدَّم على غيره: هل يسمى قديمًا حقيقة أو مجازًا؟ على قولين لهم.

وأما اللغة التي نزل بها القرآن فالقديم فيها خلاف المحدَث، وهما من الأمور النسبية، فالشيء المتقدم على غيره قديم بالنسبة إلى ذلك المحدث، والمتأخر محدث بالنسبة إلى ذلك القديم، وإن كانا كلاهما محدَثين بالنسبة إلى من تقدمهما، وقديمين بالنسبة إلى من تقدماه، ولم يوجد في لغة القرآن لفظ «القديم» مستعملاً إلا فيما يُقدّم على غيره، وإن كان موجودًا بعد عدمه، لكن ما لم يزل موجودًا هو أحق بالقدم.

وقد تنازع الناس في «القديم» هل يجعل من أسماء الله. فذهب طائفة كابن حزم إلى أنه لا يسمى قديمًا بناء على أن الأسماء توقيفية، ولم يثبت هذا الاسم عن النبي ﷺ.

والمقصود أنه مستعمل في القرآن فيما تقدم على غيره كقوله تعالى: {حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ}[يس: ٣٩]، وقوله تعالى: {قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ}[يوسف: ٩٥]، وقوله: {وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ}[الأحقاف: ١١]، وقوله عن إبراهيم: {قَالَ أَفَرَأَيْتُم مَّا/ كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ}[الشعراء: ٧٥-٧٦]. [١٢٨/أ]
فالمحدث يقابل هذا القديم.

وكان القرآن ينزل شيئًا فشيئًا، فما تقدم نزوله فهو متقدم على ما تأخر نزوله، وما تأخر نزوله محدث بالنسبة إلى ذلك المتقدم، ولهذا قال: {مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ}[الأنبياء: ٢]، فدل أن الذكر منه مُحدَث ومنه ما ليس بمحدَث.

والذكر كله مخلوق ومحدث مسبوق بالعدم عند القائلين بأن القرآن وغيره من كلام الله مخلوق، أو هو كله مخلوق مسبوق بعدم، وإن لم نقل هو مخلوق، فلا يكون للتخصيص عندهم معنى، لكن يبقى أن يُقال: فإذا كان موصوفًا بالحدوث الأخص، وهو تقدم غيره عليه، فالحدوث الأعم، وهو كونه مسبوقًا بالعدم لازم لهذا، ولكن هذا لا يقتضي أن يكون نوع الذكر كذلك كما قد عُرف.

وهكذا فَهْمُ كثير من الناس لكلام السلف والأئمة في القرآن، فإنه اشتهر أن السلف كانوا يقولون: القرآن غير مخلوق، وكانت المعتزلة والكُلاَّبية[١] ومن وافقهم من أهل الحديث والفقه والتصوف ليس عندهم إلا قديم أو مخلوق، فالرب قديم إما بدون الصفات عند المعتزلة وإما بصفاته عند الكُلاَّبية، وما سوى ذلك مخلوق منفصل عن الله كائن بعد أن لم يكن.

---

(١) هم أتباع ابن كُلاَّب، المتقدم ترجمته: ص٣٤٤.

فصار هؤلاء يعتقدون أن من قال: القرآن غير مخلوق، فمراده أنه قديم لازم لذات الله، وأنه لا يتعلق بمشيئته وقدرته، ولا يجوز أن يُقال: يقدر أن يتكلم، أو أنه يتكلم بمشيئته، وهذا أحد قولي أبي حنيفة وأحمد والشافعي ومالك وغيرهم.

وقد حكى القولين عن أصحاب أحمد؛ أبو بكر عبد العزيز[١] في كتابه، وأبو عبد الله بن حامد[٢] في أصوله.

[١٢٨/ب] والقول الثاني: ـ وهو قول جمهور أهل الحديث وأئمة السنة، وطوائف من / أهل الكلام من الهشامية[٣] والكرَّامية[٤]، وأبي معاذ[٥] وزهير الأبري[٦]، وطوائف من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة، ومذهب داود بن علي[٧] وغيرهم، فهؤلاء يقولون: ثَمَّ قسم ثالث ليس بمخلوق منفصل عن الله، وليس بقديم العين وإن كان

---

(١) هو أبو بكر عبد العزيز بن جعفر بن أحمد البغدادي، الشيخ الإمام الفقيه، شيخ الحنابلة، تلميذ الخلال، والمشهور بـ «غلام الخلال»، سمع الحديث وأسمعه، وتفقه به جماعة، وكانت له مصنفات حسنة، وكان معظمًا في النفوس، متقدمًا عند الدولة، بارعًا في مذهب الإمام أحمد، مات سنة ٣٦٣، من أهم مصنفاته: «الشافي»، و«المقنع».

وانظر: «تاريخ بغداد»: (١٠/ ٤٥٩)، «طبقات الحنابلة»: (٢/ ١١٩)، «المنتظم»: (٧/ ٧١)، «النبلاء»: (١٦/ ١٤٣)، «النجوم الزاهرة»: (٤/ ١٠٥)، «شذرات الذهب»: (٣/ ٤٥ ـ ٤٦)

(٢) هو أبو عبد الله، الحسن بن حامد بن علي، البغدادي الوراق، شيخ الحنابلة ومفتيهم، وإمامهم في زمانه، وهو أكبر تلامذة غلام الخلال المتقدم ترجمته، وكان يتقوَّت من النسخ، ويكثر الحج، وله «شرح الخرقي»، مات سنة ٤٠٣.

وانظر: «تاريخ بغداد»: (٧/ ٣٠٣)، «طبقات الحنابلة»: (٢/ ١٧١)، «المنتظم»: (٧/ ٢٦٣)، «النبلاء»: (١٧/ ٢٠٣)، «تذكرة الحفاظ»: (٣/ ١٠٧٨)، «الوافي بالوفيات»: (١١/ ٤١٥)، وانظر: «تاريخ الأدب العربي»: (٣/ ٣١٥) لبروكلمان.

(٣) هم أتباع هشام بن الحكم المتقدم ترجمته: ص٧٦.

(٤) هم أتباع ابن كرام المتقدم ترجمته: ص٥٦.

(٥) تقدمت ترجمته: ص١٥٣.

(٦) تقدمت ترجمته: (ص٣٤٨)، ووقع هناك أيضًا «الأبري»، وذكرنا في الحاشية أنه في «مقالات الإسلاميين»: «الأثري».

(٧) تقدمت ترجمته: ص١٥٤.

نوعه قديمًا، وقد يقال في الشيء: إنه قديم، بمعنى أنه لم يزل شيئًا بعد شيء، وقد يقال: قديم بمعنى أنه موجود بعينه في الأزل.

ولما صارت المعتزلة والكُلاَّبية ومن وافقهما لا يعتقدون أنه ليس هنا إلا قولان: أنه قديم ومخلوق، وأنه لا موجود إلا قديم بعينه لم تزل عينه، أو مخلوق منفصل عن الله، طال النزاع في مسألة القرآن، وصارت الخلقية يحتجون بما يدل على أن القرآن متعلق بمشيئة الله وقدرته، وأن الكلام مستلزم لفعل المتكلم، ويحتجون بما يدل على أن الكلام فعل، وأنه متعلق بمشيئته وقدرته، وأنه يقول كلامًا متعلقًا بالأوقات، كقوله: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾[طه: ١١٦]، وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾[الزخرف: ٣]، وقوله: ﴿أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾[هود: ١].

وما يدل على أنه متكلم بكلام بعد كلام كقوله: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[آل عمران: ٥٩] وأمثال ذلك.

ومنازعوهم يحتجون بما يدل على أنه وصف لله قائم بذات الله، وأنه يمتنع أن لا يكون كلامه إلا ما خلقه في غيره، وأنه لو كان الكلام مخلوقًا لم يختص بالإضافة إليه إضافة قول، بل يضاف إليه كما يضاف إليه سائر المخلوقات، وأنه يلزم أن يكون ما خلقه من الكلام في غيره كلامًا له، وهو خالق كل شيء، فكلُّ كلامٍ كلامه، وأن يكون ما خلقه من الأصوات صوتًا له، وأن الكلام لا يوصف به إلا من قام به، كما لا يوصف بالعلم والحياة والحركة / إلا من قام به ذلك. [١٢٩/أ]

ويقول هؤلاء: الكلام من صفات الذات، ليس من صفات الفعل. وأما الجمهور ـ من أهل الحديث والكلام والفقه والتصوف وغيرهم ـ فيقولون: مدلول الأدلة الصحيحة من الجانبين صحيحة ولا تناقض بينهما، ولا منافاة بين كونه صفة ذات وصفة فعل، فإن الأقسام ثلاثة، أحدها: ما توصف به الذات مع عدم تعلق القدرة والمشيئة به كالحياة.

والثاني: ما يكون مخلوقًا بائنًا عن الله، فهذه هي المفعولات. والصنفان

الأولان يقول أكثرهم: هذه هي الأفعال، ولا يفرِّقون بين الفعل والمفعول، والخلق والمخلوق. وبعضهم يفرّق مع قوله أنه ما ثَمَّ إلا قديم أو مخلوق ويجعل التكوين صفة قديمة، كما يقول غيره في الإرادة، وهذا قول كثير من أهل الكلام والحديث والفقه، من أصحاب أبي حنيفة وأحمد والشافعي وغيرهم.

والثالث: ما يقوم بذات الربّ مع كونه بقدرته ومشيئته، فهذا في الصفات الذاتية لقيامه بالذات، وهو من الفعلية لتعلقه بالمشيئة والقدرة. والكلام عند الصنف الثالث من هذا الضرب.

فإذا عُرف منشأ اضطراب الناس نقلاً وعقلاً في كلام الله فكذلك في أفعاله، فإن الذين لم يجعلوا الأمر إلا نوعين: قديمًا بعينه، أو مخلوقًا منفصلاً عنه ـ من المعتزلة ونحوهم ـ وقد علموا أن الله خالق كل شيء، صاروا يفهمون من كون الله خالق كل شيء: أن الله بقي معطَّلاً من الفعل ـ أو من الفعل والكلام ـ تعطيلاً أزليًّا قديمًا لا أول له، ثم فعل أو تكلم بدون سبب اقتضى ذلك أصلاً. ثم يقول كثير منهم: وهكذا يصير معطَّلاً في الأبد لا يفعل شيئًا ولايتكلم، فكان لا يفعل ولا يتكلم، ثم يصير لا يتكلم ولا يفعل شيئًا، وإنما المدة التي تكلم فيها وعمل مدة محدودة
[١٢٩/ب] الطرفين، ويجعلون هذا هو دين / الرسل، الذي جاءت به الكتب وبعثت به الرسل، ويترجمون عمّا جاءت به الرسل بعباراتهم بحسب فهمهم، فيقولون: العالم محدَث، والعالم ما سوى الله.

ومعنى ذلك أن الله لم يزل معطَّلاً عن الفعل والكلام حتى أحدث العالم بلا سبب أصلاً[١]، بل نفس القادر المختار يرجِّح أحد المتماثلين بلا مرجح أصلاً، كالجائع إذا قُدّم له رغيفان، والهارب إذا عَنَّ له طريقان. فطَمِع المناظرون لهم في قدم العالم من الدهرية من اليونان أتباع أرسطو وغيرهم، واعتقدوا أنهم إذا

---

(١) كتب في الهامش أمام هذا الموضع: (بلغت المقابلة والتصحيح والحمد لله).

أثبتوا امتناع حدوث العالم بعد دوام التعطيل الذاتي، فقد قطعوا هؤلاء وأثبتوا قدم العالم وقدم هذه الأفلاك، كما هو قول أرسطو.

ويقول: ابن سينا: العقل الصريح الذي لم يكذب قط يعلم[1] أنَّا إذا فرضنا ذاتًا معطلة كانت لا تفعل، ثم فعلت بعد أن لم تفعل، فلابد من حدوث شيء: إما قدرة وإما إرادة وإما سبب ما، وأما إذا كانت لا تفعل، ثم حال أن تفعل كحال أن لا تفعل، لَزِم أن لا تفعل، والتقدير أنها فعلت، فلزم الجمع بين النقيضين، وإنما لزم الجمع لأنَّا فرضنا ذاتًا معطَّلة عن الفعل، فإذا كان هذا باطلاً فنقيضه حق.

ولكن هذا لا يفيد[2] قدم العالم، ولا قدم شيء من العالم، ولا قدم فعل بعينه ولا مفعول بعينه، بل هذا بعينه يدل على امتناع قدم شيء من العالم، وإن قُدر أفعالٌ متعاقبة، فإنه إذا كان حال الذات فيما لا يزال كحالها في الأزل ولم تختلف، لزم أن لا يحدث عنها هذا الحادث المعيّن، لأنها كانت وهذا الحادث لم يحدث، وهي الآن على ما كانت عليه، فيلزم أن لا يحدث هذا الحادث.

وإذا قيل: تجدد في العالم أمور جعلت هذا مستعدًا للفعل.

قيل: والكلام في ذلك المتجدد كالكلام في غيره: يمتنع أن يتجدد / عن ذاتٍ [١٣٠/أ] حالها عند التجدد وقبل التجدد شيء، سواء تجدد بواسطة أو بغير واسطة، فإن الحادث يقتضي حصوله كمال التأثير وقت إحداثه، والقول في حدوث تمام ذلك التأثير كالقول في ذلك الأثر الحادث، فلابد أن ينتهي إلى المؤثر الأول: إنه تجدد له حال يوجب كمال التأثير حال حدوث كل أثر، وإن كان كمال حدوث التأثير بذاته، وإن كانت ذاته اقتضت أن تفعل شيئًا بعد شيء، فهي التي تكون بنفسها فاعلة لهذا، ثم لهذا ثم لهذا، ليس غيرها يجعلها فاعلاً، فإن ذلك الغير هو من مفعولاتها، فهي التي جعلته مفعولاً، فما ثمَّ إلا الفاعل ومفعولاته، ولا شيء من مفعولاته إلا منه.

---

(١) في الأصل: (بعلم).

(٢) في الأصل: (لا يفيده).

فهذا ممكن في العقل، بخلاف ما إذا قيل: إنه دائمًا يحدث الأنواع المختلفة الحادثة، وحاله حين جدَّد هذا كحاله قبل ذلك، فإن هذا إن جاز جاز أن لا يكون فاعلاً ثم يصير فاعلاً له من غير تجدد شيء، فإن امتنع أن يفعل بعد أن لم يفعل من غير تجدد شيء، امتنع أن يفعل هذا بعد أن لم يكن فاعلاً له من غير تجدد شيء، فهم أنكروا على خصومهم حدوث حادثٍ عن القديم بلا سبب حادثٍ، وقولهم يستلزم أن جميع الحوادث المتعاقبة المختلفة تحدث عن القديم بدون سبب حادث، سواء قالوا: إنها تحدث بواسطة العقل وبدون واسطة العقل، فإن العقل عندهم لازم لذاته لا يحدث فيه شيء من الحوادث أصلاً.

فتبين أن قولهم الذي فرُّوا إليه أشدُّ بطلانًا وتناقضًا من قول خصومهم الذي فرُّوا منه. يبين ذلك أن حدوث الحوادث عن القديم الواجب بنفسه بلا حدوث سبب: إن كان ممكنًا، كان قول منازعيهم ممكنًا، وبطلت حجتهم على قدم شيء من العالم، وإن كان ممتنعًا كان قولهم أشدَّ بطلانًا من قول منازعيهم[1].

[١٣٠/ب] / فتبين فساد قولهم على تقدير النقيضين، فيكون فاسدًا في نفس الأمر قطعًا. وذلك أنه إذا لم يمكن حدوث حادث من القديم الواجب إلا بحدوث سبب أو حال للمحدث، والتقدير عندهم أن القديم الواجب بنفسه لا يقوم به شيء من الأمور الاختيارية، ولا يحدث له حالٌ أصلاً، بل حاله قبل إحداث المعين وبعده سواء، فحينئذ لا يكون محدثًا لشيء من الحوادث لا بوسط ولا بغير وسط، فيلزم حدوث الحوادث بغير محدِث.

وهم يعتذرون في هذا الموضع بأن يقولوا: الواجب لنفسه الذي يسمونه العلة الأولى والمبدأ عام الفيض دائمًا، ولكن حدوث الحوادث عنه يتوقف[2] على

(١) كتب في هامش الأصل أمام هذا الموضع: (قوبل بحسب الطاقة).
(٢) في الأصل: (تتوقف).

حدوث الاستعدادات والقوابل، فإذا حدثت حدث عنه الفيض، كما يقولون مثل ذلك في العقل الفعّال، فيقولون: إن فيضه على ما تحت الفلك عام، ولكن يتوقف ذلك على حدوث الاستعدادات والقوابل بامتزاج الأجسام، الحاصل عن حركات الأفلاك واتصالات الكواكب.

وهذا الاعتذار من أعظم الخطأ والكلام الباطل، لوجهين أحدهما: أن العقل الفعّال عندهم ليس هو علة تامة لحدوث ما يفيض عنه ولا فاعلاً مستقلاً، بل حدوث الفيض عنه يتوقف على حوادث تحدث من غيره، فكأن له شريكًا[1] في الفيض، فلهذا يتوقف فيضه على ما يحدث عن مشاركيه، وأما الواجب بنفسه الذي يسمونه العلة الأولى والمبدأ الأول، فلا يتوقف فيضه على غير ذاته، ولا له شريك غني عنه، بل كل ما سواه صادر عنه ومفعول له، وهم يسمّونه معلولاً له وموجبًا له ونحو ذلك، فلم يجز أن يكون فيض الربّ تعالى موقوفًا على حدوث حادث من غيره، كما جاز مثل ذلك في العقل الفعّال عندهم، والتمثيل / بالعقل الفعّال على أصلهم. [١٣١/أ]

وأما المسلمون فلا حقيقة عندهم للعقل الفعّال، بل التمثيل يحصل بالشمس، فإنها إذا ظهرت كان نورها وحرارتها عامة، وإن توقف ذلك على حدوث استعدادات وقوابل، فإذا كان هناك سقف أو سحاب يمنع فيض ضوئها وحرارتها، ثم زال ذلك المانع، حدث الضوء والحرارة بدون تجدد فعل في ذاتها، وإنما هو لحدوث حادث في غيرها.

الثاني: أن يُقال: الواجب بنفسه القديم رب العالمين، الذي يسمونه العلة الأولى والمبدأ الأول، إما أن يكون علة تامة في الأزل بنفسه، أي: مقتضيًا وموجبًا بنفسه كما يدّعونه، وإما أن يتوقف إيجابه على غيره. فإن كان الأول لزم أن يقترن به جميع موجبه ومقتضاه في الأزل، فيكون جميع معلولاته أزلية، وكل واحد من

---

(١) في الأصل: (شريك).

الحوادث ليس أزليًّا، فلا يكون شيء منها من معلولاته، فلا يكون شيء منها حادث عنه، لا بوسط ولا غيره، فيلزم أن لا محدث لها بحال، إذ ليس هناك واجب قديم غيره يكون مبدأ للحوادث وعلةً لها، بوسط أو بغير وسط.

وإن قيل: يتوقف إيجابه على غيره، لزم أن لا يكون علة تامة، فلا يقارنه شيء من المعلولات في الأزل. هذا يبطل قولهم ويقتضي امتناع قدم شيء من العالم.

وأيضًا فإن إيجابه إذا كان متوقفًا على غيره، كان ذلك مستلزمًا للدَّوْر القبلي، وللتسلسل في المؤثرات، وكلاهما باطل باتفاق العقلاء، فإن ذلك الغير إن كان معلولاً له لزم الدَّوْر القبلي، وإن لم يكن معلولاً له لزم التسلسل في المؤثرات، فإن تأثيره حينئذ يكون موقوفًا على ذلك الغير، وذلك الغير إن كان ممكنًا فلابد له من واجب، والقول فيه كالقول في الأول، وإن كان واجبًا بنفسه لزم توقف تأثير كلٍّ من الواجبين على تأثير الآخر، فلا يكون هذا مؤثرًا حتى يجعله الآخر مؤثرًا، / وكذلك [١٣١/ب] بالعكس، فلا يكون كل واحد منهما مؤثرًا، وهذا كله مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا بيان أن قولهم أشدّ بطلانًا من قول منازعيهم، وأن الأصل الذي بَنَوْا عليه حجتهم، وهو أن المؤثر التام لابد أن يقارنه الأثر، والأثر لابد أن يقارنه المؤثر التام، هو نفسه يبطل حجتهم ومذهبهم، فإنه يقتضي أن المؤثر التام لم يكن تامًّا مؤثرًا لشيء من الحوادث إلا حين حدوثه.

وحينئذ فقبل ذلك لم يكن مؤثرًا تامًّا، ثم صار مؤثرًا، فانتقل من عدم التأثير إلى وجود التأثير، من غير تغير منه ولا حدوث شيء عنه أصلاً عندهم، فإنهم إذا قالوا: حركات الأفلاك هي شرط في التأثير، أو قالوا: تصورات النفس الفلكية وإرادتها الحادثة هي الشرط في التأثير، أو قالوا: كل حادث شرط لما بعده ـ كان هذا باطلاً من وجهين:

أحدهما: أن القول في حدوث تلك الحوادث من الحركات والإرادات والتصورات، كالقول فيما حدث عنها، فلا يكون مؤثرًا تامًّا فيها حتى يحدث له ما

به يصير مؤثرًا تامًّا، وهو لا يحدث فيه شيء من الحوادث عندهم، فلا يكون مؤثرًا تامًّا في حال من الأحوال لشيء من الحوادث.

الثاني: أن يُقال: الحادث الأول لا يجوز أن يكون هو الذي به صار المؤثر تامًّا فيما بعده من الحوادث، فإن تمام المؤثر لابد أن يكون موجودًا عند وجود الأثر، سواء سمي شرطًا أو جزءًا أو عدم مانع أو غير ذلك من الأسماء؛ لأن التقدير أن العلة التامة يقارنها معلولها، وأن الأثر يقارنه المؤثر التام، فلو قدر وجود بعض ما به يتم المؤثر قبل وجود الأثر وعدمه عند وجود الأثر، للزم أن لا يكون المؤثر التام موجودًا عند وجود الأثر، وأن لا يكون الأثر موجودًا عند وجود المؤثر التام، بل يكون موجودًا عند عدم بعض ما به يتم المؤثر.

والتقدير خلاف ذلك. ولهذا / وجب وجود العلة التامة عند وجود المعلول، [١٣٢/أ] وإن شئت قلت: والفاعل التام عند وجود المفعول. وإن شئت: المؤثر التام عند وجود الأثر.

فإن قيل: يمكن أن يكون تأثير القديم في الثاني مشروط بعدم الأول، وعدم الأول مقارن لحدوث الثاني، لا يكون الشرط مجرد حدوث الأول، كما يقول من يقول: إنه لم يزل متكلمًا إذا شاء، وفاعلاً بمشيئته شيئًا بعد شيء.

فنقول[١]: إن نفس ذاته هي المؤثرة في كل واحدٍ واحدٍ من تلك الأقوال والأفعال، لكن تأثيرها في الثاني مشروط بعدم الأول.

وإلا فلو قيل: إن الحادث الثاني يجب أن يحدث عند حدوثه أمر وجودي يلزم التسلسل في تمام التأثير، وذلك من التسلسل في التأثير، وهو ممتنع، فإنه إذا كان ذلك الحادث لا يحدث حتى يحدث عند حدوثه حادث، وهذا أيضًا يحدث عند حدوثه حادث، لزم التسلسل في تمام أسباب ومسببات إلى غير نهاية، وذلك ممتنع

(١) في الأصل: (فيقول).

بصريح العقل واتفاق العقلاء، كما يمتنع أن يكون لهذا المحدِث محدِث، ولهذا محدث إلى غير نهاية، فلابد أن تكون الحوادث صادرة عن قديم، ويكون حدوث الثاني مشروطًا[1] بعدم الأول، فيكون بما في المؤثر الحادث عَدِم الأول، والمؤثر القديم يحدث هذا بعد هذا، وحدوث الثاني مشروط بعدم الأول.

قيل: هذا الذي ذكر يجب اعتباره في الفاعل الأول الواجب بذاته، إذا كان فاعلاً لشيء بعد شيء، ولم يكن مؤثرًا تامًّا لشيء أزلي، بل ذاته مستلزمة لنوع التأثير، لا لتأثير معين.

وهؤلاء القائلون بقدم العالم اشتبه عليهم نوع التأثير بعين التأثير، فلما رأوا أن الذات تستلزم كونه مؤثرًا لامتناع حدوث ذلك، لم يميزوا بين النوع والعين، فظنوا أن هذا يقتضي قدم الأفلاك أو غيرها من أعيان العالم.

[١٣٢/ب] وهذا خطأ قطعًا، فإن الذات تستلزم نوع التأثير لا عينه، فإذا قدر أنها لم تزل / فاعلة لشيء بعد شيء، لم يكن شيء من مفعولاتها قديمًا، بل كل ما سواها حادث كائن بعد أن لم يكن، وإن كان فعلها من لوازم ذاتها.

والذين قابلوا هؤلاء لما أرادوا أن يثبتوا حدوث كل ما سوى الله، ظنوا أن هذا يتضمن أنه كان معطَّلاً غير قادرٍ على الفعل، وأن كونه محدثًا لا يصح إلا على هذا الوجه، فهؤلاء أثبتوا التعطيل عن نوع الفعل، وأولئك أثبتوا قدم عين الفعل، وليس لهم حجة تدل على ذلك قط، وإنما يدل على ما يذكرونه من الحجج على ثبوت النوع لا على ثبوت عين الفعل ولا عين المفعول، ولو كان يقتضي دليلهم الصحيح قدم عين الفعل والمفعول لامتنع حدوث شيء من الحوادث، وهو مخالف للمشهود.

وحينئذ فالذي هو من لوازم ذاته نوع الفعل لا فعل معين ولا مفعول معين، فلا يكون في العالم شيء قديم. وحينئذ لا يكون في الأزل مؤثرًا تامًّا في شيء من

---

(١) في الأصل: (مشروط).

العالم، ولكن لم يزل مؤثرًا تامًّا في شيء بعد شيء، وكل أثر يوجد عند حصول كمال التأثير فيه، والمقتضى لكمال التأثير فيه هو الذات عند حصول الشروط وارتفاع الموانع.

وهذا إنما يكون في الذات التي تقوم بها الأمور الاختيارية، وتفعل بالقدرة والمشيئة، بل وتتصف بما أخبرت به الرسل من أن الله يحب ويبغض، ويرضى ويسخط، ويكره ويفرح، وغير ذلك مما نطق به الكتاب والسنة، فأما إذا لم يكن إلا حال واحدة أزلاً وأبدًا، وقُدِّر أن لها معلولاً، لزم أن يكون على حال واحدة أزلاً وأبدًا.

وإذا قيل: إنها توجب الحادث الثاني بشرط عدم الأول.

قيل: الحوادث الصادرة عنها مختلفة، فإن الحركات مختلفة، إذ ليست حركة التاسع هي وحدها الموجبة لجميع الحوادث، بل الحركات المختصة بكل فلكٍ فلكٍ ليست ناشئة عنها.

وحينئذ فهو يحدث حركات مختلفة شيئًا / بعد شيء وحوادث مختلفة شيئًا [١٣٣/أ] بعد شيء، فيمتنع أن يكون في الأزل موجبًا لها، ويمتنع أن يتجدد له ما يصير به موجبًا بدون فعلٍ منه، فإن القول في إيجابه للشرط كالقول في إيجابه للمشروط، وتلك الحوادث لها محل قديم وهو معلوم، فيلزم أن يكون مقتضيه في الأزل للمحل مقتضيه للآثار شيئًا بعد شيء، وهو في جميع ذلك على حال واحدة من الأزل إلى الأبد.

والمعلول صادر عن العلة لازم لها، فإذا كان على حال واحدة لزم أن يكون المعلول على حالٍ واحدة، وإلا لزم وجود المعلول بدون العلة.

وهو حقيقة مذهب القوم، فإن كل ما في المعلول هو من العلة، فإذا قُدِّر أن العلة لا يتنوع فعلها ولا صفة لها ولا يحدث فيها شيء، لزم أن يكون المعلول كذلك واحدًا لا يتنوع ولا يحدث فيه شيء، وهو خلاف المشاهدة، وهذا أمر لا محيد عنه.

وحذَّاقهم معترفون بهذا، فإن ما ادَّعوه مخالفٌ لصريح المعقول لمن تصوَّر حقيقة قول القوم، وإنما طمعوا في أهل الكلام المبتدعين الذين ذمهم السلف والأئمة، لما اشتمل عليه كلامهم من الباطل شرعًا وعقلاً، فإنهم خالفوا السمع والعقل، وظنوا أن الرسل أخبرت بأن الباري كان معطَّلاً لا يقدر أن يفعل ولا أن يتكلم، ثم بعد هذا قَدِر أن يفعل وأن يتكلم، فانتقل من عدم القدرة إلى القدرة بلا حدوث شيء، ولانتقل الشيء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي بلا حدوث شيء، ولزم أن يكون بين الباري وبين أول كلامه وفعله مدة لا نهاية لها، وليس هناك مدة، وأن يكون قبل الزمان زمانُ زمانٍ، إلى غير ذلك من الأمور التي ابتدعها المتكلمة الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم في الإسلام، فجاء أولئك الملحدة فرأوا أن هذه أقوال فاسدة، فظنوا أنهم إذا أفسدوها بدوام فاعلية / الربِّ، وأن ما جاز [١٣٣/ب]
وجوده عنه وجب وجوده، لزم من ذلك قدم هذا العالم ودوامه، وأن الرب تعالى لم يحدث هذا العالم ولا يغيره ولا يقيم القيامة الكبرى، إذ فعله واحدٌ لا يتبدَّل.

وهذا من أعظم الجهل والضلال عقلاً، كما هو من أعظم الإلحاد شرعًا، فإن الفعل ليس واحد بالعين، إذ لو كان كذلك لم يحدث شيء، وإذا كان يفعل شيئًا بعد شيء، فلا فرق بين إحداث أنواع من الحيوان لم تكن، وإحداث عالم لم يكن، وإحداث أشخاص لم تكن.

والحوادث المختلفة في العالم دالّة على أحداث فاعلة للحوادث. ولهذا يبين سبحانه وتعالى الأدلة على إثبات الصانع بإحداثه الحوادث المشهودة، كإنزال المطر، وإنبات النبات، وخلق الإنسان وغيره من الحيوان.

وقد ذكر في غير هذا الموضع تنازع الناس في هذا المقام. فإن طائفة من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم يقولون: إن المؤثر التام يجب أن يتقدم بالزمان على الأثر. ولهذا يقولون: القدرة على الفعل لا تكون إلا قبل الفعل، وكذلك الإرادة للفعل.

وأما أهل السنة المثبتون للقدر فعندهم لابد من وجود القدرة عند الفعل، ويعنون بالقدرة مجموع ما به يصير العبد فاعلاً، فدخل في ذلك الإرادة وغيرها.

لكنهم متنازعون: هل يجوز وجود القدرة قبل الفعل وبقاؤها[١] إلى حين الفعل، وأنه عند الفعل ينضم إليها الإرادة، أم لا يجوز وجودها إلا عند الفعل؟ على قولين.

فالأول: قول أئمة الفقهاء وأهل السنة، وهو المنقول عن أبي حنيفة، وأبي محمد ابن كُلاَّب، وأبي العباس القلانسي، وأبي العباس بن سريج، وغيرهم ممن يقول: القدرة تصلح للضدين. وهو قول الفقهاء والجمهور الذين يقسِّمون القدرة إلى نوعين: مصححة للفعل وهي المشترطة في الأمر والنهي، وهي مشتركة بين المطيع والعاصي ومستلزمة للفعل، وهي التي / يختص بها المطيع دون العاصي. [١٣٤/أ]

والثاني: قول من يقول: لا تكون[٢] القدرة إلا عند الفعل، وأن خلاف المعلوم غير مقدور للعبد، وأن العاصي ليس قادرًا على الطاعة. وهذا قول أبي الحسن الأشعري ومن وافقه من أهل الكلام والفقه على ذلك، من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم.

لكن جمهور هؤلاء متناقضون، فيقولون في هذا الموضع: القدرة لا تكون إلا مع الفعل، وفي الفقه وأصوله يجعلون العاصي قادرًا على الطاعة، كما يجب الحج على المستطيع، سواء حج أو لم يحج، وقد يجعلون النزاع لفظيًا، فيقولون: الصحة المتقدمة وسلامة البنية المتقدمة ليست هي الاستطاعة التي لا تكون إلا مع الفعل.

لكن يُقال لهم: نصوص الكتاب والسنة تُوجب جعل ذلك من الاستطاعة. وإذا كان النزاع لفظيًا فأحق الألفاظ بالرعاية ألفاظ الشارع الواردة في الكتاب والسنة.

---

(١) في الأصل: (وبقاها).

(٢) في الأصل: (لا يكون).

وبالجملة فمذهب أهل السنة والجماعة المثبتين[1] للقدر، وأن الله خالق أفعال العباد: أن مجموع ما يُوجب وجود فعل العبد لا يوجد إلا عند وجود فعله.

لكنهم في أفعال الله متنازعون. فالكُلاَّبية ومن وافقهم من الفقهاء ـ أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم ـ يقولون: إن القدرة القديمة والإرادة القديمة هي المقتضية لحدوث كل ما حدث في وقت حدوثه، من غير تجدد أمر وجودي، فقالوا هنا: إن المؤثر التام يتقدم على أثره، أو يقولون[2]: من تمام المؤثر التعلق الحادث عند وجود الأثر، لكن هذا التعلق عندهم عدمي.

وأما الكرَّامية ونحوهم فإنهم وإن قالوا: إنه عند حدوث حوادث العالم قد يقوم بذاته أمورٌ اختيارية من إرادة أو كلام أو غير ذلك، فهم يقولون: إن الحوادث ابتداءً حدثت بغير سبب حادث، فيَرِدُ عليهم في أصل الحدوث ما يَرِدُ على أولئك في تفصيل الحوادث.

[١٣٤/ب] وأما المعتزلة وغيرهم من القدرية قولهم / في التأثير واحد، وهو أن القادر المختار يرجّح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح.

والذين ناظروهم وناظروا الفلاسفة[3] على أصل الكُلاَّبية، كأبي عبد الله الرازي وغيره، إذا ناظروا القدرية، من المعتزلة وغيرهم، استدلوا بأن القادر المختار لا يرجّح الفعل على الترك إلا بمرجح، وقالوا: إن رجحان فاعلية العبد على تاركيته يتوقف على مرجح تام يستلزم وجود الأثر.

وإذا ناظروا الفلاسفة في مسألة حدوث العالم قالوا: إن القادر المختار يرجح أحد طرفي مقدوريه على الآخر بلا مرجّح، وادَّعوا أن المرجح التام إنما يستلزم الأثر إذا كان موجبًا بالذات، فأما إذا كان فاعلاً بالاختيار فلا. وربما ادَّعى بعضهم العلم الضروري بالفرق بين ترجيح الموجب بالذات والفاعل بالاختيار.

---

(١) في الأصل: (المثبتون).
(٢) في الأصل: (أو يقولوا).
(٣) في الأصل: (والذين ناظروهم وناظروهم في الفلاسفة).

وهذا تناقض بيِّنٌ لمن فهمه، فإنه إن كان الفرق صحيحًا بطلت حجتهم على القدرية من المعتزلة وغيرهم، ولزم جواز إحداث العبد لفعله بلا سبب حادث؛ لأن القادر المختار يرجّح أحد مقدوريه بلا مرجح. وإن كان الفرق باطلاً لزم بطلان جوابهم للفلاسفة. فأحد الأمرين لازمٌ: إما بطلان حجتهم على هؤلاء، وإما بطلان جوابهم لهؤلاء.

وأيضًا فإن الموجب بالذات قد يُراد به ما تكون[1] مجرد ذاته العارية عن الصفات والأفعال مستلزمة لموجبه، وعلى هذا فيحصل الفرق بين مُسمَّى الموجب بالذات ومسمَّى الفاعل بالاختيار. وقد يُراد به ما يوجب بذاته الموصوفة بالصفات والمشيئة والفعل. وعلى هذا فكونه موجبًا بالذات لا ينافي كونه فاعلاً بالاختيار.

فقولهم: إن الترجيح بدون مرجّح تام ممتنع في الموجب بالذات دون الفاعل بالاختيار قول باطل، لأنه حينئذ قد يكون فاعلاً باختياره، وعند حصول القدرة التامة والإرادة / الجازمة يجب وجود الفعل، فيكون موجبًا بذاته الموصوفة بالقدرة [١٣٥/أ] والاختيار، لا بذاتٍ مسلوبة القدرة والاختيار.

وغاية ما يمكن أن يُقال في الاعتذار عن تناقض هؤلاء أن القديم المختار له أن يرجّح أحدَ مقدوريه بدون مرجّح بدون المحدَث المختار، لأن المحدَث لا يُتصور حدوث شيء منه إلا من غيره، فإن كونه قادرًا مريدًا وفاعلاً إنما هو من غيره، فنفس ذاته ليس من لوازمها أن تكون قادرة مريدة فاعلة، بل ذلك لها من غيرها، فلهذا لا يرجّح بغير مرجِّح، وهي إذا افتقرت إلى مرجّح فالمرجح يحدث من الله تعالى. بخلاف القديم الواجب بنفسه سبحانه، فإنه هو المحدِث لكل ما سواه، وهو بنفسه مستغن عن كل ما سواه، فيمكنه ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح.

فيقال لهؤلاء: هذا فرقٌ فاسدٌ من وجوه متعددة.

---

(١) في الأصل: (ما يكون).

منها: أن يُقال: كون المؤثر التام يستلزم أثره ويقارنه، وأن الأثر يستلزم المؤثر التام ويقارنه، وأن يقال: كون المرجّح التام يستلزم الرجحان، وأن الرجحان بدون المرجّح التام ممتنع ـ قضية كلية لا تقبل[1] الانتقاض ولا التخصيص. كما قيل: المحدَث لابد له من المحدِث، والتخصيص المحدَث لابد له من مخصص، والممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح، فهذه قضايا كليّة لا تنتقض سواء قُدِّر المحدِث والمخصص[2] والمرجّح قديمًا أو محدثًا.

ومنها: أن يُقال: ما به يُعلم أن المحدِث لا يرجح بدون مرجّح تام، به يُعلم ذلك في القديم. مثل أن يُقال: الإرادة إما أن يجب مقارنة مرادها لها، وإما أن لا يجب. فإن وجب لزم إذا كانت الإرادة قديمة أن يكون المراد قديمًا، وبطل قولهم. وإن لم يجب فإما أن يكون ممتنعًا، وإما أن يكون ممكنًا، فإن كان ممتنعًا لزم أن لا يوجد المراد مع وجود الإرادة. وهذا باطل، / فإنهم يقولون: إن الإرادة باقية إلى حين وجود المراد. [١٣٥/ب]

وأيضًا فإذا كان ممتنعًا، فإن لم يصر ممكنًا لزم دوام الامتناع، فيلزم أن لا يَحدُث شيء، وإن صار بعد ذلك ممكنًا. والتقدير: أنه لم يتجدد شيء لزم أن يصير الشيء ممكنًا بعد أن كان ممتنعًا من غير حدوث شيء، فينقلب الشيء من الامتناع إلى الإمكان بلا سبب. وهذا معلوم الفساد بالضرورة.

ثم إذا قيل: هو ممكن بعدها، أو قيل: هو ممكن معها، فالممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجّح. والتقدير أنه ليس هناك مرجح غير ما ذكر، فيلزم أن لا يوجد شيءٌ أصلاً.

وإذا قيل: المرجّح تعلق الإرادة.

---

(١) في الأصل: (لا يقبل).

(٢) في الأصل: (والتخصص).

قيل: هذا التعلق إذا كان حادثًا فلابد له من محدِث. وإن كان قديمًا فلم يتجدد شيء.

وأيضًا فإن كان أمرًا وجوديًا فهو حادث من الحوادث، فلابد له من محدِث، وإن كان عدمًا فليس بشيء فلا مرجح هناك، فإن ما ليس بشيء لا يكون مرجِّحًا للوجود.

وأيضًا فإذا كان الحال قبل حدوث الحادث كالحال بعده ـ كما هو قولهم من كل وجهٍ ـ كان تخصيص أحد الحالين بالحدوث ترجيحًا لأحد المتماثِلَيْن بلا مرجح.

وقول القائل: إن الإرادة لذاتها تقتضى[1] التخصيص بلا مخصص، قول باطل. فإن الإرادة التي يعرفها الناس من أنفسهم لا توجب[2] ترجيحًا إلا بمرجّح، وإرادة الإنسان لأحد المتماثلين دون الآخر مع تساويهما من كل وجه، ومع كون نسبة الإرادة إليهما سواء، ممتنع لمن تصوره، والعلم بامتناعه ضروري، وهذا هو نفس الترجيح بلا مرجح.

بل الذي يعلمه الناس من أنفسهم أن إرادة الإنسان أحدَ الشيئين ليست هي إرادته للآخر، سواء ماثله أو خالفه، فضلاً عن أن يكون إرادة واحدة نسبتها إلى المثلين سواء، وهي ترجّح أحدهما بلا مرجح. وإن جاز أن يُقال: إن هذه / [١٣٦/أ] الإرادة حاصلة له، وهي ترجّح أحد متعلَّقَيْها المتماثلين بلا مرجّح، جاز أن يُقال: نفس الإنسان يرجّح إرادة هذا على إرادة هذا بلا مرجّح.

وحينئذ فلا يكون حدوث الإرادة مفتقرًا إلى سبب غير نفس الإنسان، بل نفسه يمكنها إحداث هذه الإرادة دون هذه الإرادة بلا مرجّح.

وهذا قول القدرية الذين يقولون: إن الإنسان هو الذي يحدث إرادته بلا إرادة، ويقولون: الإرادة لا تُعلَّل، ويقولون مثل ذلك في القديم، يقولون: إنه يُحدِث الإرادة بلا إرادة.

---

(١) في الأصل: (يقتضي).

(٢) في الأصل: (لا يوجب).

وقول هؤلاء ـ وإن طردوه ـ فهو فاسد من وجوه:

منها: أنهم أثبتوا الحوادث بلا محدِث تامٍّ، والأثر بلا مؤثر تام، والممكن بلا مرجّح تام.

ومنها: أنهم رجّحوا أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجّح، وهذا مع بطلانه بالضرورة فهو يسدّ عليهم طريق إثبات الصانع.

ومنها: أنهم خصُّوا أحد الزمانين المتماثِلَيْن بالحدوث بلا مرجّح، وهو كذلك.

ومنها: أنهم أثبتوا إحداث المختار للحوادث بلا إرادة، فإن إرادته حادثة بلا إرادة، إذ الإرادة عندهم ليست من لوازم نفسه، بل هي تحدث من محدثها، ومتى جاز إحداث حادثٍ بلا إرادة، جاز إحداث آخر. ولهذا تفرقوا في إرادة الباري تعالى.

فالبغداديون من المعتزلة ـ ومن وافقهم من الرافضة واليهود ـ نفوها. والبصريون أثبتوا إرادة حادثة لا في محل، فلزمهم إثبات صفة قائمة، بل عرض قائم بنفسه، وهذا معلوم الفساد بالضرورة، وهو إبطالٌ لحقيقة العرض، وإن جاز ذلك جاز إثبات كلام لا في محل، وعلم لا في محل، وقدرة لا في محل.

ومنها: أنهم أثبتوا حادثًا بلا إرادة.

ومنها: أنهم جعلوا الحيَّ مريدًا بإرادة ليس قائمة به، كما جعلوه متكلمًا بكلام لا يقوم به. وإن جاز هذا جاز أن يَعلم بعلم لا يقوم به، ويقدر بقدرة لا تقوم به، ويحيا بحياة لا تقوم به، إلى أمثال ذلك.

[١٣٦/ب] ومما يبين / فساد ما ذكروه من الفرق أن يُقال: أنتم قررتم أنه لابد عند وجود المقدور المراد من وجود القدرة والإرادة، وأنه يمتنع وجود المقدور المراد بقدرةٍ وإرادةٍ تتقدم على المقدور المراد[١]، وأبطلتم قول القدرية في ذلك بأنه يستلزم وجود الحادث بأمر معدوم، وإن قُدِّر أنه عند وجود المقدور المراد كانت الإرادة أو القدرة

---

(١) في الأصل: (على أن المقدور . . .) وهو تحريف.

معدومة، فلابد من وجود ذلك عند وجود المقدور المراد، فإن كان وجود ذلك قبل وجود المقدور المراد مثل وجوده عند وجود المقدور المراد، كان وجود ذلك أزلاً ولم يؤثر شيئًا، فإذا كان الحال لم يتغير، فهو بعد ذلك أيضًا لم يؤثر شيئًا، وهذا أضعف من القول بوجوده عقب الإرادة والقدرة؛ لأنه هنا مؤثر تأخر عنه أثره، وهناك أثر بلا مؤثر، والقول بوجود أثر بلا مؤثر أفسد من القول بأثر تأخر عن مؤثره.

ولهذا كان إنكار الناس على القدرية قولهم بأنه ليس لله على المؤمنين نعمة منَّ بها[1] إلا وقد أعطى مثلها للكافر، أشد من إنكارهم عليهم أن الإيمان بقدرةٍ متقدمة وإرادة متقدمة.

والناس يعلمون افتقار أنفسهم إلى الله تعالى في أن يهديهم ويعينهم على الإيمان والعمل الصالح، أعظم مما يعلمون كون الأثر يقارن المؤثر. وإذا قيل لأحدهم: الإعانة التي أعطيت للصحابة على الإيمان كالإعانة التي أعطيت لأبي جهل وأبي لهب ـ بادرت فطرته إلى إنكار ذلك.

وكذلك في نظائر ذلك، مثل أن يُقال: ما به أُعين المصلِّي هو مثل ما به أعين تارك الصلاة، وما به أُعين المهتدي مثل ما به أُعين الضال، فإن الفطرة تشهد أنه لو استوى الأمران لم يختص أحدهما بالطاعة.

وهذا مع أن التماثل إنما تدعيه القدرية في القدرة خاصة، وأما الإرادة فإنهم يقولون: إن المؤمن يُحدث[2] / إرادة الإيمان، فإذا كانت الفطرة تنكر تساوي [١٣٧/أ]
القدرتين مع اختصاص أحدهما بالإرادة أعظم مما تنكر تأخر الأثر عن المؤثر، فكيف إذا قيل: إن القدرة والإرادة في حال وجود الفعل كحالها قبل وجود الفعل، وأن الفعل حدث بلا تجدد شيء أصلاً؟!

---

(١) في الأصل: (أمنّ بها).
(٢) في الأصل: (تحدث)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

فإن هذا مما يُعلم بالفطرة إنكاره، ويعلم أنه لابد حين وجود الفعل من حصول تمام المؤثر الذي به يصير الفاعل مريدًا إرادة جازمة وقادرًا قدرة تامة، فإنه مع القدرة التامة والإرادة الجازمة يجب وجود المقدور [والمراد][1].

ولا ريب أن الله على كل شيء قدير، كما نطق به القرآن في غير موضع، فإن قدرته من لوازم ذاته، والمصحح لها الإمكان، فلا اختصاص لها بممكن دون ممكنٍ. لكن الممتنع لذاته ليس شيئًا باتفاق العقلاء، فلا يعقل وجوده في الخارج، فإنه لا يعقل في الخارج كون الشيء موجودًا معدومًا، أو متحركًا ساكنًا، أو كون أجزاء الحركة المتعاقبة مقترنة في آنٍ واحد، أو كون اليوم موجودًا مع أمسِ وغدًا، وأمثال ذلك.

وحينئذ فمثل هذا لا يدخل في عموم الكتاب. وأما الممتنع لغيره وهو ما علم الله أنه لا يكون، وأخبر أنه لا يكون، وكتب أنه لا يكون ـ فهذا لا يكون لعدم إرادته وأنه لا يكون، فإنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فهذا لو شاء لفعله، كما أخبر القرآن في غير موضع أنه لو شاء الله لآتى كل نفس هداها، ولو شاء لجعل الناس أمة واحدة، وأمثال ذلك.

والقادر إذا لم يفعل الشيء لعدم إرادته له، لم يمنع ذلك أن يكون قادرًا عليه، بخلاف ما إذا لم يفعله لكونه ليس قادرًا عليه. والقادر يجوز أن يفعل كلاًّ من الضدين ويريده على طريق البدل، بخلاف فعلهما على وجه الجمع، فإنه ممتنع لذاته.

ولو كان فعل القادر موقوفًا / على إعانة غيره، أو ممنوعًا بغيره، لم يكن قادرًا [١٣٧/ب]
بنفسه. وهذا من دلائل الوحدانية، فإن الرب لابد أن يكون قادرًا بنفسه لامتناع كون قدرته من غيره، ويمتنع اجتماع قادرين بأنفسهما على شيء واحد، فإن قدرة أحدهما عليه مشروطة بعدم قدرة الآخر عليه، حال كون الأول قادرًا، لامتناع

---

(١) هذه اللفظة ساقطة من الأصل، وسياق الكلام يقتضي إثباتها.

اجتماع قدرتين تامتين على فعل واحد، وامتناع اجتماع فاعلين مستقلين على فعل واحد، وهذا مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أنه إذا فرض أن قدرته وإرادته وسائر ما يتوقف الفعل[(١)] عليه حال وجود الفعل، كما هي حال عدم وجود الفعل، كان هذا ممتنعًا بالضرورة، كامتناع هذا في كل مؤثر تام، بل لابد لحال الفعل من اختصاصه بأمر لا يكون موجودًا عند عدم الفعل.

وأما السلف والأئمة وأكابر أهل الحديث الذين يقولون: لم يزل الله متكلمًا إذا شاء، ولم يزل تقوم به الأمور الاختيارية، فلا يَرِد عليهم شيء من هذه التناقضات الواردة على هؤلاء الأصناف من أهل الكلام والفلسفة.

وكذلك لا يَرِد على من وافقهم من أساطين الفلاسفة القائلين بقيام الأمور الإرادية بذاته، وأنه لم يزل كذلك، كما يقوله أبو البركات صاحب «المعتبر» وغيره من متقدمي الفلاسفة ومتأخريهم، فإن هؤلاء يطردون الأصل المتقدم في أن المؤثر التام يستلزم أثره، وأن الأثر يلازم المؤثر التام، ولا يفرِّقون في ذلك بين مؤثرٍ ومؤثر.

والربّ تعالى فاعلٌ لكل ما سواه بقدرته واختياره، وإذا سُمّي موجبًا بالذات، بمعنى أنه موجب بذاته الموصوفة بالقدرة والاختيار ما يحدثه من الحوادث في وقت إحداثه إياه، فهذا حق عندهم، كما يقول / المسلمون: ما شاء الله كان وما لم يشأ [١٣٨/أ]
لم يكن، ويقولون: إن كل حادث فله سبب حادث، وإن كمال فاعلية الرب تعالى لكل مفعول هو عند فعله إياه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢].

وهؤلاء يطَّرد على أصلهم بيان تناقض الفلاسفة القائلين بقدم الأفلاك، وفساد حجتهم ومذهبهم. وأما غيرهم فإنه وإن بيّن تناقض الفلاسفة من وجه، فإنه يتناقض

---

(١) في الأصل: (للفعل).

هو من وجه آخر، فهم يردون باطلاً بباطلٍ، ويقابلون بدعةً ببدعةٍ، لكن لكلٍّ حال: كلٌّ من كان إلى اتّباع الرسل أقرب، كان قوله أقوم وأقرب إلى صريح المعقول وصحيح المنقول ممن هو أبعد منه عن متابعة الرسل، فإن المعقول الصريح لا يدل إلا على موافقة أقوال الرسل لا على مخالفتها.

والمقصود هنا بيان فساد قول هؤلاء الفلاسفة ومذهبهم، وإنه أعظم فسادًا من قول القدرية المعتزلة وغيرهم، ومن الكُلاَّبية وغيرهم من أصناف أهل الكلام، فإن هؤلاء الفلاسفة الدهرية ـ لا سيما معطّلة الصفات منهم ـ يحتجون بأن المؤثر التام لابد أن يقارنه أثره، ثم يقولون: والرب لابد أن يكون مؤثرًا تامًّا في الأزل، إذ لو لم يكن كذلك للزم حدوث تمام تأثيره؛ والكلام في حدوث ذلك الحادث كالكلام في غيره، فيلزم التسلسل، بمعنى حدوث تمامات لا نهاية لها في آن واحد للعلة الفاعلة، وهو باطل لم يقل به طائفة من الطوائف، كما لم يقل بتسلسل علل تامة.

وحجتهم مبنية على امتناع التسلسل في المؤثرات، وهو متفق عليه بين العقلاء، وامتناع الترجيح بغير مرجح. والمعتزلة والكُلاّبية والكرامية ونحوهم أبطلوها لجواز الترجيح عندهم من القادر بلا مرجح.

وقد عرف ما في هذا الجواب، وأنه إنما يستقيم على أصول القدرية والجهمية، ولهذا كان النزاع هنا بين القدرية والدهرية، وكلاهما مبطل، لكن القدرية أمثل ـ لكنهم عارضوها بحدوث الحوادث اليومية، فإن حجتهم تستلزم أن لا يحدث شيء وقد حدث.

والمعارضة تدل على فساد الحجة، لكن لا تحلها ولا تبين وجه فسادها. وقد طعن الأُرموي وغيره في هذه المعارضة، وقد بينا فساد طعنه وصحة هذه المعارضة، كما ذكرها الغزالي والرازي والأبهري وغيرهم ممن عارض بها الفلاسفة.

وجاء بعد الأرموي الهندي فنقل طعنه فيها نقلاً مجردًا ولم يجب عنه بشيء. وذكر الأرموي جوابه الذي سماه «الجواب الباهر» وأخذه من كلام الرازي؛ لأنه

أجاب بهذا الجواب الذي سمّاه الباهر من «المطالب العالية» فأجاب أنه[1] لا / يلزم [١٣٨/ب] منه قدم العالم الجسماني، لجواز أن يوجد في الأزل عقل أو نفس تصدر عنهما تصورات متعاقبة، كل واحد منهما بعدما يليه، حتى ننتهي إلى تصور خاص يكون شرطًا لفيضان العالم الجسماني عن المبدأ القديم.

ثم إن الهندي لم يكن عنده غير ما نقله من كلام هؤلاء، وهذا الجواب بنى عليه أبو عبد الله القشيري المعروف بابن دقيق العيد[2] حيث جزم بحدوث الأجسام دون ما سواها، مع جعله جميع الممكنات صادرة عن الواجب.

جواب الرازي والأرموي باطل من وجوه

وهذا الجواب بَنَوْه على ظنهم الفاسد: وهو أن الدليل قد قام على حدوث الأجسام دون ما سواها، بناءً على أن المتكلمين لم يقيموا دليلاً على أنه لا ممكن إلا الجسم أو العرض، كما قد ذكر ذلك الشهرستاني والرازي والآمدي وغيرهم من متأخري أهل الكلام المخلوط بالفلسفة من المعتزلة والأشعرية.

وهذا الجواب لا يوافق دين أهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى، وهو باطل، ولم يحصل به جواب عن أدلة الفلاسفة.

---

(١) في الأصل: (أن).

(٢) هو أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع، القُشيري المنفلوطي، الإمام الفقيه العلامة الأوحد، المالكي الشافعي، صاحب التصانيف، سمع الحديث وأسمعه، كان آية في الحفظ والإتقان والتحري، شديد الخوف دائم الذكر، أوقاته كلها معمورة، معروف كأبيه وجده وأخيه بابن دقيق العيد، قاض من أكابر العلماء بالأصول، مجتهد، أصل أبيه من منفلوط، وُلد بينبع على ساحل البحر الأحمر سنة ٦٢٥هـ، تعلم بدمشق والإسكندرية ثم القاهرة، تولى قضاء الديار المصرية سنة ٦٩٥هـ، واستمر إلى أن توفي سنة ٧٠٢هـ، من مصنفاته: «إحكام الأحكام»، و«تحفة اللبيب في شرح التقريب»، و«المقترح»، وغيرها.

وانظر: «تذكرة الحفاظ»: (٤/ ١٤٨١)، «طبقات علماء الحديث»: (٤/ ٢٦٥)، «الوافي بالوفيات»: (٤/ ١٩٣)، «طبقات الشافعية»: (٩/ ٢٠٧)، «الدر الكامنة»: (٤/ ٢١٠)، «مفتاح دار السعادة»: (٢/ ٢١٩)، «فوات الوفيات»: (٢/ ٢٨٤ ـ ٢٩٢).

وهو باطل من وجوه:

أحدها: أن يقال: فالنفس عند هؤلاء لا تكون إلا مقارنة للجسم، فإنها متعلقة به تعلق التدبير. وهم متنازعون هل هي جوهر أو عرض. وحينئذ فوجود نفوسٍ دون أجسام ممتنع، فبطل أصل هذا الجواب.

الثاني: أن يُقال: دليل المعتزلة ومن وافقهم على حدوث الأجسام إنما هو لامتناع حوادث لا أول لها، وهذا بعينه يقتضي حدوث النفس، فإنه تقوم بها الحوادث، فإذا امتنع أن تقوم بها الحوادث التي لا تتناهى لزم حدوثها. فطريقة المعتزلة ومن وافقهم في حدوث الأجسام إن كانت صحيحة لزم حدوث النفوس مثل هذه الطريقة، وإن كانت باطلة بطل التفريق بين النفوس والأجسام، فلزم على التقديرين
[١٣٩/أ] أن يكون قول هؤلاء بحدوث الأجسام دون / النفوس قولاً باطلاً.

الجواب الثالث: أن يُقال: دليل حدوث الأجسام الذي هو امتناع حوادث لا أول لها يوجب حدوث النفوس كما تقدم. وأما العقول، فبتقدير ثبوتها ـ كما يدعيها هؤلاء المتفلسفة ـ فهي قديمة لازمة لذات الله، وهو تعالى موجب بذاته لها في الأزل إيجابًا قديمًا دائمًا، فقدم العقول مستلزم لكونه موجبًا بذاته لشيء معين دائمًا، وكونه محدثًا للأجسام ـ أو للأجسام والنفوس ـ بعد أن لم تكن، ينافي كونه موجبًا بذاته في الأزل، فإن الذي يفعل بعد أن لم يكن يفعل لا يكون ـ إن قُدِّر وجوده ـ إلا فاعلاً بالاختيار، فصار هذا القول مستلزمًا لكونه موجبًا بالذات غير موجب بالذات، وذلك جمع بين النقيضين. فتبين أن القول بحدوث الأجسام مع قدم العقول جمع بين النقيضين فيكون باطلاً.

(وإيضاح هذا أنه إما أن يجوز أن يفعل بعد أن لم يفعل وإما أن لا يجوز، فإن جاز ذلك ـ كما يقوله من يقوله من أهل الكلام ـ جاز حدوث كل ما سواه، وإن لم يجز ذلك لزم أنه لم يزل فاعلاً. وحينئذ فإن قيل: لم يزل فاعلاً لشيء بعد شيء، أمكن دوام الفاعلية مع حدوث كل ما سواه. وإن قيل: لم يزل فاعلاً لشيء معين لم

يكن فرق بين العقول [و][1] بين غيرها. فالقول بقدم العقول مع حدوث الأجسام قول متناقض)[2].

وبهذا يتبين أن ما استدل به من استدل من المتكلمين على حدوث الأجسام ـ وإن كان صحيحًا ـ يستلزم حدوث كل ما سوى الله، ويظهر خطأ متأخريهم الذين اعترضوا على متقدميهم بأن دليلهم على حدوث الأجسام والأعراض لا يتناول حدوث كل ما سوى الله، لإمكان وجود العقول والنفوس التي يثبتها المشاؤون من الفلاسفة وإمكان قدمها. قالوا: والمتكلمون لم يقيموا دليلاً صحيحًا على نفي ما سوى الأعراض والأجسام، وقد بينا بطلان كلام هؤلاء في غير موضع.

وللنُّظَّار في إبطاله طرق: إحداها: طريقة من يقول: العلم بأن كل ممكن إما جسم وإما عرض قائم بجسم علم ضروري، كما ذكر ذلك غير واحد من أئمة النُّظَّار، كأبي المعالي وغيره.

والثانية طريقة من يقول: الوجود لا يكون إلا مشارًا إليه، أو قائمًا بمشار إليه. وكل موجودين فإما أن يكونا متباينين، وإما أن يكونا متحايثين، ومن هؤلاء من يصرّح بأنه لا موجود إلا الجسم أو الجسم وما يقوم بالجسم، / كما هو مبسوط في [١٣٩/ب]
غير هذا الموضع.

الطريقة الثالثة: أن يُقال: هب أنه لم يعلم انتفاء ما سوى الأجسام والأعراض، لكن دليل حدوثها يستلزم حدوث كل ما سوى الله.

وهذا يتبين بالجواب الرابع: وهو أن يقال: لا ريب أن النظَّار المثبتين لحدوث أجسام العالم وأعراضه، من المعتزلة والكُلاَّبية والكرَّامية والهِشامية والنَّجَّارية والضِّرَارية والجهمية، ومن وافقهم من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث، الذين بَنَوْا

---

(١) سقط هذا الحرف من الأصل.

(٢) ما بين القوسين من هامش الأصل بخط المصنف ابن تيمية، وكان في الأصل: (أن القول بحدوث الأجسام)، ثم ضرب عليها.

ذلك على أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، هم صنفان: صنف يقول: إن الجسم لا يخلو عن الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وهؤلاء يقولون بحدوث الأجسام وأعراضها مطلقًا.

وصنف يقولون: إن الجسم نوعان: نوع يخلو عن الحوادث ونوع لا يخلو عن الحوادث، فالذي لا يخلو عن الحوادث هو الحادث دون الأول، كما يقول ذلك من يقوله من الهِشامية والكرَّامية وغيرهم، وعلى قول هؤلاء فالسكون أمر عدمي لا وجودي، وحدوث الحوادث ابتداء في القديم بعد أن لم يكن، كحدوث الحوادث عنه ابتداء بعد أن لم يكن، فأدلة هؤلاء على حدوث الجسم الذي لا يخلو عن الحوادث إن كانت صحيحة لزم حدوث كل ما سوى الله، وإن كانت باطلة لم تدل لا على حدوث الأجسام ولا غيرها.

فقول القائل: إن دليلهم يتضمن حدوث الأجسام دون ما سواها، قول باطل. وذلك أنه على التقدير الأول يكون كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث حدوثًا مسبوقًا بعدم، والحادث عن عدم لا يكون صادرًا عن قديم موجب بذاته في الأزل، فإن الموجب بذاته في الأزل يكون موجبًا أزليًا، لا يكون حادثًا مسبوقًا بالعدم، وسواء كان حدوث الحادث عنه بوسطٍ أو بغير / وسط، فامتنع على هذا التقدير أن [١٤٠/أ] يكون الواجب الوجود بنفسه موجبًا بالذات في الأزل، وإذا امتنع هذا امتنع أن يكون معه قديم، سواء سمي ذلك القديم عقلاً أو نفسًا أو غير ذلك، فإنه إذا قُدِّر عقل قديم ممكن لزم أن يكون صادرًا عن علة تامَّة قديمة، وهو الموجب بذاته في الأزل، وأن يكون معلولُه دائمًا معه لا يتخلف منه شيء، وعلى هذا التقدير فيمتنع حدوث الحوادث بعد أن لم تكن، فظهر بذلك أنه إذا قُدِّر أن الحوادث لها ابتداء وأنه يمتنع وجود حوادث لا أول لها، لزم أن يكون الباري فاعلاً باختياره، وأن لا يكون معه في الأزل قديم أصلاً.

فتبين بذلك أن أدلة هؤلاء النظَّار على حدوث الأجسام والأعراض إن كانت

صحيحة لزم حدوث كل ما سوى الله، وتبين بذلك[1] أن أئمة هؤلاء النظار أحذق من متأخريهم وأقوى ردًّا على الفلاسفة وغيرهم، وأن ما اعترض به متأخروهم عليهم باطل.

الوجه الخامس: أن يُقال: لو كانت الحوادث تحدث في النفس شيئًا بعد شيء لكان لابد لها من محدث، والقديم الذي لا يتجدد له أمر يقوم به لا يحدث عنه شيء كما تقدم، فقول هؤلاء بحدوث هذه الأمور عنه، كقول الفلاسفة بحدوث حركات الفلك وأنها أزلية.

الوجه السادس: أن يُقال: فهذا يقتضي كون الرب موجبًا بذاته للعقول والنفوس، وأنه ليس فاعلاً باختياره، يفعل شيئًا بعد شيء، والعقول والنفوس متولدة عنه تولدًا ذاتيًا، وهذا معلوم الفساد عقلاً ونقلاً وهو مخالف لدين المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والمشركين والصابئين.

الوجه السابع: أن يُقال: فإذا كان موجبًا بذاته على هذا التقدير، لم يكن اختصاص الزمان الذي حدث فيه الأجسام دون ما قبله وبعده بأَوْلى من العكس، والتقدير أن الأول القديم[2] / لا تقوم به الأمور الاختيارية. وقول القائل: إن بعض [١٤٠/ب] تلك التصورات تكون سببًا لفيض الأجسام عن القديم، إنما يصح لو كان هناك سبب يقتضي حدوث تصورات تخالف ما قبلها، وهذا إنما يكون إذا كان الربُّ فاعلاً باختياره والأمور الاختيارية تقوم بذاته، فأما إذا قُدِّر أنه لا يفعل شيئًا باختياره ولا يقوم به أمر اختياري، بل هو مجرد عن الصفات والأفعال، لا يتجدد منه ما يقتضي الإحداث، كان امتناع حدوث الأجسام حينئذ كامتناع حدوثها عن القديم ابتداءً.

---

(١) في الأصل: (ذلك).

(٢) كتب في أسفل الصفحة في الأصل: (قوبل بحسب الطاقة).

الوجه الثامن: أن هذا القول مبني على وجود العقول والنفوس التي يذكرها هؤلاء، وأنها أمور قائمة بأنفسها موجودة في الخارج لا يُشار إليها، ولا هي داخل العالم ولا خارجه، ولا مباينة للعالم ولا حالة فيه، ولا توصف(١) بحركة ولا سكون، ولا تجوز رؤيتها، ولا هي أجسام ولا قائمة بالأجسام، وجمهور العقلاء يقولون إن بطلان هذا معلوم بالاضطرار.

فقد تبين فساد جواب هاتين(٢) الفرقتين، وأن الجواب لأولئك الفلاسفة بالمعارضة جواب صحيح، لكن ليس فيه حل الشبهة.

وأما الجواب عنها بغير المعارضة فمن وجوه:

أحدها: أن يقال: التسلسل في الآثار إن كان ممكنًا بطلت دلالة هذه الحجة على قدم شيء بعينه، لا فلك ولا غيره، لأنه حينئذ يجوز أن يكون حادثًا بسبب كان قبله، وهكذا القول في كل ما سوى الله. وإن كان ممتنعًا لزم أن يكون(٣) للحوادث أول، ولزم حدوث كل ما تقوم به الحوادث، وذلك يستلزم حدوث الأفلاك، وهو المطلوب. فلزم بطلان حجتهم على تقدير النقيضين(٤).

[١٤٤/أ] / وليست هذه الحجة مبنية على امتناع التسلسل في الآثار، كما يظنه من يظنه، فإن المحتجين بها لا يمنعون التسلسل في الآثار، وإنما يمنعون ما يمنعه سائر العقلاء من التسلسل في المؤثرات ومن التسلسل فيما به أصل التأثير. وقد يشتبه تمام التأثير في الشيء المعين، وتمام التأثير في جنس التأثير. وحجتهم مبنية على امتناع التأثير في الأزل، فإنها مبنية على أنه لا يحدث شيء إلا بحدوث تمام تأثيره،

---

(١) في الأصل: (ولا يوصف).

(٢) في الأصل: (هؤلاء).

(٣) في الأصل: (تكون).

(٤) بعد كلمة (نقيضين) توجد إشارة في الهامش حيث كتب (الخط المعترض أوله: وليست هذه الحجة مبنية على . . .) وهذا الكلام موجود في ص١٤٤ من الأصل وتتسلسل الصفحات بعد ذلك بعكس الترقيم.

فلو كان[1] لجنس الحوادث ابتداء لزم أن يكون لذلك الحدوث تمام حادث، ولذلك التمام تمام حادث، وهلمَّ جرًّا.

وتحرير هذا الجواب أن يُقال: التسلسل نوعان: أحدهما[2]: التسلسل في المؤثرات، وهذا مما اتفق العقلاء على امتناعه، وامتناعه معلوم بصريح العقل، بل مجرد تصوره التام يكفي في العلم بفساده. وأما التسلسل في الآثار بأن يكون الفاعل يفعل شيئًا بعد شيء دائمًا فهذا متنازع فيه، هل هو ممتنع أزلاً وأبدًا، أو جائز أزلاً وأبدًا، أو ممتنع أزلاً وجائز أبدًا؟ على ثلاثة أقوال معروفة للناس.

والتسلسل في الآثار قد يقتضي التسلسل في تمام التأثيرات المعيّنة، لا التسلسل في أصول التأثير، فإنه إذا كان صدور المؤثر التام موقوفًا على صدور الأول، كان تمام التأثير في الأمر الثاني موقوفًا على صدور الأثر الأول، كالمتحركات كلها من الشمس والقمر وغيرهما، فإن الجزء الثاني من الحركة موقوف على صدور الجزء الأول منها.

لكن التسلسل في تمام التأثير نوعان: تمام التأثير مطلقًا، وتمام التأثير المعيّن، فإن الشيء قد يكون شرطًا في كون الفاعل فاعلاً مطلقًا، فلا يمكن أن يفعل شيئًا إلا بذلك الشرط، فهذا شرط في التأثير المطلق، وهو شرط في جنس التأثير وأصل التأثير، وقد يكون شرطًا في كونه فاعلاً لفعلٍ معين، فالتسلسل في هذا القسم الثاني ليس بممتنع عند من يجوّز التسلسل في الآثار، فإنه إذا جاز أن يفعل شيئًا بعد شيء دائمًا، جاز أن يكون الفعل الأول شرطًا في الثاني.

وأما القسم الأول، وهو التسلسل في أصل التأثير، فهذا ممتنع، كالتسلسل في المؤثرات، فإن الشيء إذا امتنع أن يفعل شيئًا من الأشياء، حتى يفعل شيئًا من الأشياء، كان جنس وجود الفعل موقوفًا على جنس وجود الفعل قبله، فلا يكون

---

(١) في الأصل: (كانت).
(٢) في الأصل: (أحدها).

فعلٌ أصلاً حتى يكون قبله فعلٌ ما، وهذا ممتنع لذاته، فإنه يستلزم وجود الشيء قبل وجوده، ووجوده قبل وجوده يقتضي أن يكون موجودًا معدومًا، وهذا جمع بين النقيضين.

ولهذا استدل غير واحد من أئمة المسلمين على أن كلام الله غير مخلوق بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[يس: ٨٢]، فإن النصَّ دلَّ على أنه لا يخلق شيئًا حتى يقول له: «كن» فيكون، فلو كان «كن» مخلوقًا لزم أن يخلقه / بكن، وكذلك هذا يجب أن يكون مخلوقًا بكلمة أخرى، وهذا يستلزم [١٤٤/ب] التسلسل في أصل الخلق، وهو التسلسل في التأثير، وهو ممتنع لذاته، فإنه إذا لم يخلق شيئًا أصلاً حتى يخلق قبل ذلك شيئًا آخر، كان هذا ممتنعًا لذاته، فكان وجود مخلوق قبل أن يوجد مخلوقٌ أصلاً فيه جمعٌ بين النقيضين، بخلاف ما إذا قيل: إنه لا يخلق مخلوقًا معيّنًا حتى يخلق مخلوقًا معينًا، فإن هذا ليس بممتنع، كما أنه لا يخلق المولود من غيره حتى يخلق الوالد.

إذا تبين هذا فحجة الفلاسفة الدهرية في قدم العالم مبنية على مقدمتين إحداهما: امتناع الترجيح بلا مرجّح، والثانية: امتناع التسلسل في أصل التأثير لا في تأثير معين، فإنهم قالوا: المؤثر التام إن كان في الأزل لزم قدم الأثر، فإنه لو حدث بعد ذلك لزم الترجيح بلا مرجّح، وإن لم يكن المؤثر التام في الأزل امتنع أن يحدث عنه شيء، لأن ذلك الحادث يمتنع أن يحدث بدون سبب حادث لما فيه من الترجيح بلا مرجّح، ويمتنع حدوث سبب حادث، لأن القول في حدوث ذلك السبب الذي هو الشرط كالقول في حدوث المشروط به، إذ التقدير أنه لم يكن في الأزل مؤثر تام، فلابد من حدوث تمام أصل التأثير وجنسه، بحيث يصير المؤثر مؤثرًا بعد أن لم يكن مؤثرًا بحال.

وهذا ممتنع لذاته كما تقدم، لأن حدوث كونه مؤثرًا لابد له من مؤثر، ولا مؤثر إلا هو، فيلزم أن يكون مؤثرًا قبل أن يكون مؤثرًا بحال، وهو جمع بين النقيضين.

وأيضًا فإذا لم يكن مؤثرًا تامًّا ثم إنه جعل نفسه مؤثرًا تامًّا، لزم الترجيح بلا مرجّح، فإن امتناع جعل نفسه مؤثرًا بعد أن لم يكن، مع تساوي الحالين، أبلغ في الامتناع من إحداث أثر منفصل عنه بعد أن لم يكن مع تساوي الحالين.

فإذا قيل: المؤثر التام يستلزم أثره بعد ذلك، كان تخصيصًا بلا مخصص.

قيل: وما ليس بمؤثر تام يمتنع أن يصير بعد ذلك مؤثرًا تامًّا بنفسه، لما فيه من التخصيص بلا مخصص.

لكن هذا القسم يدل على امتناعه أيضًا دليلٌ يخصه، وهو أنه إذا لم يكن مؤثرًا تامًّا ثم قُدِّر أنه أحدث ما به صار مؤثرًا تامًّا، فذلك الإحداث يقتضي أن يكون مؤثرًا تامًّا فيما أحدثه. والتقدير أنه ليس بمؤثر تام في شيء من الأشياء، فيلزم أن يكون مؤثرًا في شيء حتى لا يكون مؤثرًا في شيء من الأشياء، وهو جمع بين النقيضين.

وهذا القسم هو من باب الدَّوْر القبلي، فإنه لا يكون مؤثرًا حتى يكون مؤثرًا، ولا يكون / مؤثرًا حتى يكون مؤثرًا، وهو مثل أن يقال: لا يكون موجودًا إلا بعد [١٤٢/ب]
أن يصير موجودًا، ولا يصير موجودًا إلا بعد أن يصير موجودًا، وهذا دَوْر ممتنع لذاته، وهو أيضًا من باب التسلسل في أصل التأثير، ولكن سمَّاه المتأخرون تسلسلاً لأنهم قالوا: مجموع ما يتوقف عليه وجود العالم إن كان ثابتًا في الأزل لزم وجوده، لأن تخلف الأثر عن المؤثر ممتنع، وإن لم يكن ثابتًا في الأزل ثم حدث ما به يصير مؤثرًا في العالم، فالقول في ذلك الحادث كالقول فيما قبله، ويلزم التسلسل، ومعناه أن ذلك الحادث لا يحدث حتى يحدث قبله ما به يصير الفاعل فاعلاً، وذلك الحادث لا يحدث حتى يحدث قبله ما به يصير الفاعل فاعلاً، فالفاعل لا يُحدث شيئًا حتى يُحدث شيئًا، ولا يُحدث شيئًا حتى يُحدث شيئًا، فباعتبار كون الثاني غير الأول سُمِّي تسلسلاً، وباعتبار كون جنس الإحداث موقوفًا على جنس الإحداث يُسمَّى دَوْرًا، فهو تسلسلٌ إذا أُخذ حادثٌ بعد الحادث، وهو دَوْر إذا أُخذ جنس الحوادث، ووجود حادث بعد حادث إنما يمكن إذا كان هناك

فاعل محدِثٌ يحدث شيئًا بعد شيء، فأصل كونه فاعلاً لا يتوقف على حدوث شيء من الأشياء، بل يكون من لوازم ذاته، وإحداثه للمعين قد يكون موقوفًا على إحداثه للمعين.

فحقيقة حجة هؤلاء أن القول بحدوث جنس الفعل يستلزم تأخر الأثر عن المؤثر التام، أو وجوده بدون المؤثر التام، فالذي سموه تسلسلاً مضمونه وجود الأثر بدون المؤثر التام، فلما كانت حجتهم مبنية على مقدمتين: إحداهما: امتناع الترجيح بلا مرجح، والثانية: امتناع التسلسل، كان مضمون الأولى امتناع أن يتأخر الأثر عن مؤثره التام تأخر بينونة[1] وانفصال، ومضمون الثانية امتناع صدور أمر[2] بدون مؤثر تام، فالأمر يرجع إلى أصل واحد، وهو تلازم المؤثر التام وأثره، فلا يكون مؤثر تام إلا وأثره لازم له، ولا يكون أثرٌ إلا ومؤثره التام لازم له. ثم هل ترتب الأثر على مؤثره التام ترتبًا زمانيًا أو ترتبًا عقليًا؟ بَحْثٌ آخر في غير هذا الموضع.

فإذا عُرف حقيقة الأصل الذي بَنَوْا عليه حجتهم، فقول القائل في الجواب: التسلسل في الآثار إن كان ممكنًا بطلت هذه الحجة، لأن مبناها على امتناع التسلسل في الآثار. يرد عليه أن مبناها على امتناع التسلسل في أصل التأثير وجنسه، والممكن إنما هو التسلسل في جنس الآثار وأعيان التأثيرات، لا في جنس التأثير، فإن الفرق بين التسلسل في الآثار والتسلسل في التأثير ثابت كما سبق، والممتنع التسلسل في التأثير، أي: في جنسه، فهذا السؤال هو الوارد على هذا الجواب.

وجواب هذا الإيراد أن يقال: / إذا كان التسلسل في الآثار ممكنًا وفي أعيان [١٤٣/أ]
التأثيرات، أمكن أن تكون هذه الأفلاك حادثة مخلوقة من شيء آخر قبلها، كما أخبرت بذلك الرسل، فإنهم أخبروا أن الله خلق السموات والأرض وما بينهما في

---

(١) في الأصل: (تأخرًا بينونة) وهو خطأ.

(٢) في المطبوع: (أثر).

ستة أيام وكان عرشه على الماء، وأخبروا أنه: {ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ}[فصلت: ١١]. والدخان فيما ذكره المفسرون هو البخار، وهو بخار ذلك الماء، فقد أخبروا أنها مخلوقة من مادة كانت موجودة قبلها، وتلك المادة يمكن أن تكون مخلوقة من مادة كانت قبلها، كما خلق الله الإنسان من مادة، وخلق المادة من مادة.

وإذا كان كذلك كان ما جوّزوه في الآثار مبطلاً لحجتهم على قدم هذا العالم، وهذا هو المطلوب. فإنهم إنما احتجوا على قدمه بكون المؤثر التام لابد أن يكون ثابتًا في الأزل، فإنه لو لم يكن [مؤثرًا](١) ثم صار مؤثرًا، افتقر حدوث تأثيره إلى مؤثر، وذلك المؤثر ـ أو تمام تأثيره ـ يفتقر إلى مؤثر، وذلك يقتضي التسلسل في أصل التأثير وتمام كونه مؤثرًا، والتسلسل في تمام أصل التأثير ممتنع كالتسلسل في نفس المؤثر.

فيقال لهم: هب أن هذا ممتنع، لكن أنتم تجوِّزون التسلسل في أعيان التأثيرات والآثار، فهذا التسلسل إن كان ممكنًا بطلت الحجة التي يحتج بها على قدم العالم أو قدم شيء من العالم، وهذا هو المطلوب.

وأما قدم نوع التأثير فهذا لا ينفعهم في مطلوبهم، ولا يقدح فيما جاءت به الرسل، بل هو دليل على تصديق ما جاءت به الرسل، وأن كل ما سوى الله مخلوق محدث كائن بعد أن لم يكن، لامتناع المؤثر التام في الأزل لشيء من الأشياء، لأن كل ما سوى الله ملزوم للحدوث، فوجوده بدون الحوادث المقارنة له محال، ووجود الحوادث عن مؤثر تام يستلزم أثره محال، ووجود حادث بعد حادث من مؤثر تام محال، فإنه لا يكون مؤثرًا تامًّا في الشيء إلا إذا استعقبه أثره، وليس شيء من الحوادث المتعاقبة يستعقب المؤثر الأزلي، لأنه يقتضي كون شيء من الحوادث

(١) ساقطة من الأصل، والسياق يقتضي إثباتها.

المتعاقبة أزليًا وهو ممتنع، لأن ما قارن الأزلي فهو أزلي، ليس له مبدأ محدود حتى يكون الشيء عقبه، فلا يكون المقارن له إلا أزليًا، فإذًا كل ما سوى الرب لا يوجد إلا مقارنًا لحادثٍ، ولا يمكن وجود الحوادث لا معيّنة ولا متعاقبة عن مؤثرٍ تام أزلي، ولا يمكن شيء من العالم إلا مقارنًا للحادث، امتنع وجود شيء من العالم في الأزل، إذ وجوده في الأزل ممتنع بدون الحادث وممتنع مع الحادث.

ولا يمكن أن يُقال: القول في حوادثه المتعاقبة عليه كحركات الفلك، كالقول في كلمات الرب المتوالية وأفعاله المتوالية، لأن الرب هو الموجود بنفسه، الواجب
[١٤٢/ب] الوجود بنفسه، الغني بنفسه، القيوم / بنفسه، فلا يتوقف قوله وفعله على غيره، ولا يمتنع أن يكون فعله الثاني أو كلامه الثاني مشروطًا بوجود الأول قبله، إذ ما يكون بذاته حادثًا شيئًا بعد شيء يمتنع وجوده كله في الأزل، وأما ما سواه فهو مفعول مصنوع مفتقر من كل وجهٍ إلى غيره، فإذا كانت الحوادث تقارنه شيئًا بعد شيء امتنع أن تصدر عن مؤثرٍ تام أزلي، وامتنع أن يكون المؤثر التام الأزلي يحدث شيئًا بعد شيء، بل يجب أن يقارنه أثره، وامتنع أن يكون المؤثر التام الأزلي موجبًا لذاته في الأزل ومقتضيًا لحوادثه شيئًا بعد شيء، لأن حدوث الحوادث المتوالية عن مؤثرٍ تام باقٍ على حالة واحدة، وحينئذ فيجوز ترجيح القادر المختار بلا مرجح فتبطل حجتهم.

وإن كانت تحدث الحوادث بحدوث أمور فيه[1]، بحيث تكون ذاته مؤثرًا تامًّا لذات الفلك في الأزل، وأفعاله المتوالية موجبة لحوادثه المتوالية فهو لم يكن قط إلا مقارنًا لأفعال متوالية قائمة به، وحدوث مفعولٍ بلا فعل ممتنع، وقدم فعل معينٍ ممتنع، لأن الفعل لذاته يقتضي أن يكون شيئًا بعد شيء، ولا يُعقل قدم عين الفعل.

---

(١) كذا بالأصل، وفي المطبوع: (منه).

وهذا دليل مستقل على حدوث كل ما سوى الله، فإن المفعول القديم لابد له من فعل قديم، وتقدير فعل قديم العين ليس كله ممتنع لذاته؛ لأن العقل لا يعقل إلا حادث الأعيان، وإن فرض قدم نوعه لحدوثه شيئًا بعد شيء، كالحركة التي لا تُعقل إلا حادثة الأعيان، وإن فرض قدم نوعها.

وأيضًا فإن الفعل لابد أن يتقدم المفعول الأزلي لا يتقدمه غيره. وهذا أيضًا دليلٌ ثانٍ مستقلٌ على حدوث كل ما سوى الله.

وقول القائل: الأثر يقارن المؤثر، والمعلول يقارن العلة: إذا أريد به أن يكون عقبه فهذا ممكن، وأما إذا أريد به أنهما يكونان معًا فهذا ممتنع. والتقدم الحقيقي بدون الزمان لا يُعقل.

وقول القائل: إن تقدم العلة على المعلول تقدم عقلي لا زماني دعوى مجردة. وتمثيل ذلك بتقدم حركة اليد على حركة الخاتم والكُم تمثيل غير مطابق، فإن حركة اليد ليست علة تامة لا لهذا ولا لهذا، بل هي ملزومة لها، والشيئان المتلازمان الصادران عن فاعلٍ واحد ليس أحدهما معلولاً لآخر، وهذه الأمور مبسوطة في موضع آخر.

وأيضًا فهذا يستلزم أن يكون للذات فعلٌ معين قديمٌ معها لازم لها بأفعالٍ متوالية قائمة بها، بحيث تُضاف الحوادث إلى تلك الأفعال المتوالية، ويضاف المفعول القديم إلى الفعل القديم، / وذلك يقتضي أن يكون ذلك الفعل القديم [١٤٢/أ]
تناول الملزوم دون اللازم، فإنه تناول العين الملزومة للحوادث دون حوادثها اللازمة كالفلك مثلاً، والفاعل إذا فعل مفعولاً بفعل امتنع أن يفعله بدون لوازمه، فإن ذلك يقتضي أن يكون الفعل القديم تناول ذلك المفعول، وأفعالٌ أخر تناولت لوازمه المتعاقبة. ومعلوم أن الواجب بالذات أوجب ذاته ذلك الموجب، وإيجاب ذاته لها هو فعلها إياه، وهذا الفعل القديم الذي هو الإيجاب القديم لابد أن يكون من لوازم الذات، فيمتنع وجودها بدون ذلك الفعل القديم، وذلك الفعل القديم

يمتنع وجوده بدون لوازمه المتوالية، وتلك اللوازم المتوالية مفتقرة إلى الفعل القديم، والفعل القديم يفتقر إليها، بمعنى أنه يمتنع وجود أحدهما إلا مع الآخر، لامتناع[1] وجود مفعول أحدهما إلا مع الآخر.

والقديم لا يجوز أن يكون مفتقرًا إلى الحوادث لافتقار المعلول إلى العلة، ولافتقار المشروط إلى الشرط، ولكن قد تكون الحوادث لازمة له مفتقرة إليه، وأما هو فلا يكون مفتقرًا لا إلى عينها ولا إلى نوعها؛ لأن النوع إنما يوجد شيئًا فشيئًا، فيكون القديم الأزلي مفتقرًا إلى ما لا يوجد إلا شيئًا بعد شيء، وما وجب قدمه امتنع عدمه ودام وجوده، وما دام وجوده ووجب ذلك لا يكون مفتقرًا إلى حوادث متعاقبة، إذ لو جاز ذلك لجاز أن يُقال: إن الرب الذي يفعل دائمًا مفتقر إلى فعله لكون فعله لازمًا له، فإن غاية ما يُقال في ذلك إن الفعل القديم مشروط بمقارنة الأفعال المتوالية، بحيث لا يتصور أن يكون ذلك القديم إلا مع هذه الحوادث المتعاقبة.

وحينئذ فيكون وجود فعله القديم بدون الحوادث ممتنع، وفعله من لوازم ذاته بمنزلة صفاته اللازمة له، فيكون ذلك بمنزلة أن يُقال: إن صفاته اللازمة له يمتنع وجودها إلا مع الحوادث المتعاقبة، والحوادث المتعاقبة أفعاله. وهذا بمنزلة أن ذاته مفتقرة أو مشروطة بأفعاله المتعاقبة.

[١٤١/أ] ومعلوم أن / أفعاله مفتقرة إليه من كل وجه، فيمتنع أن يفتقر إلى ما هو مفتقر إليه.

وهذا دليل ثالث مستقل في المسألة، فإن وجود العالم بدون الحوادث ممتنع، فلو كان فعله للعالم كصفاته الذاتية اللازمة له مفتقرًا إلى الحوادث، كان صفاته اللازمة له مفتقرة إلى الحوادث، وهذا ممتنع، وذلك لأن ما لزم ذاته وما قام بها فهو صفة لها.

---

(١) في الأصل: (لا متنع) وهو تحريف، ولعل الصواب ما أثبتناه.

فهؤلاء إن قالوا: إن المفعول نفس الفعل والموجب نفس الإيجاب، كما هو قول طائفة من النُّظَّار، فهذا باطل قطعًا، فإنّا نعلم أن خلق المخلوق ليس هو نفس المخلوق، ولا ذلك يقتضي أن تكون المخلوقات وجدت بدون فعلٍ من الرب.

ولأن الذين قالوا ذلك من أهل الكلام، كالأشعري ومن وافقه، كابن عقيل وغيره، إنما قالوا ذلك لئلا يلزم التسلسل في الآثار ـ وهو باطل عندهم ـ فإنهم قالوا: لو كان الخلق غير المخلوق، والتأثير غير الأثر، فذلك الخلق: إن كان قديمًا لزم قدم المخلوق، وهو ممتنع، وإن كان حادثًا افتقر إلى خلق آخر، ويلزم التسلسل.

والذين خالفوهم ثلاث طوائف: طائفة قالت: بل الفعل قديم أزلي ومفعوله محدَث، كما يقول ذلك طوائف من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، وأهل الحديث والصوفية، ومن أهل الكلام.

وهؤلاء يقولون: كما وافقتمونا على أن الإرادة قديمة والمراد متأخر، فكذلك نقول: الفعل قديم والمفعول متأخر.

وطائفة ثانية قالت: بل الفعل حادث العين قائم بذاته ولا يلزم التسلسل، كما يلزم التسلسل إذا كانت المفعولات حادثة الأعيان، وهذا قول طوائف من الكرّامية والمرجئة وغيرهم.

وطائفة ثالثة قالت: بل أعيان الفعل حادثة، وإن جاز أن يكون نوعه قديمًا.

والمقصود هنا أن الذين قالوا: إن الفعل عين المفعول، إنما فروا من التسلسل، وهو جائز عند هؤلاء الفلاسفة. وحينئذ فلا يمكنهم أن يحتجوا بحجة هؤلاء، فلا تكون حجة على أن الفعل نفس المفعول، إلا قولهم بنفي الصفات مطلقًا، أو قولهم بنفي الأمور الاختيارية، وكلا القولين في غاية الفساد، وهم متنازعون في كلا الأصلين.

فقول النفاة منهم ومن غيرهم ضعيف فيهما، كما بسط في موضعه، مع أن القول بحدوث العالم مستلزم لهذين الأصلين، كما أن هذين الأصلين يستلزمان لحدوث / العالم. [١٤٤/ب]

وإذا كان كذلك تبين أنه لا يمكنهم القول بأن الفعل نفس المفعول، فيلزم أن يكون غيره، فإذا قُدِّر الفعل قديم العين، كانت صفة لازمة له قديمة العين، وإذا كان كذلك فإنه يمتنع أن يفتقر إلى شيء من الحوادث، سواء كانت حادثة النوع أو الأعيان، كما يمتنع ذلك في ذاته القديمة، فإنها إن كانت مفتقرة افتقار المعلول إلى علته، امتنع كون الحادث علة للقديم، وإن كانت مفتقرة افتقار المشروط إلى شرطه، فلا ريب أن المحدث مشروط بالقديم، فإذا كان القديم مشروطًا به كان كل من الأمرين مشروطًا بالآخر.

وهذا ممكن، فما كانا معلولَيْ علة واحدة وهما حادثان، كالأبوة والبنوة، أو ما كانا قديمين متلازمين لا علة لهما، كالذات والصفات، أما إذا كان أحدهما قديم العين والآخر حادث الأعيان، كان وجود القديم مشروطًا بأمور لم توجد بعد، وكان الشرط متأخرًا عن المشروط.

وإن قيل: المشروط هو النوع وهو ملازمٌ للعين، لكن النوع لا يُوجد إلا شيئًا فشيئًا، فلا وقت من الأوقات إلا والمقرون بالقديم واحد محدَث، فيكون ذلك المحدَث شرطًا في وجود ذلك القديم، لا يوجد إلا مع وجوده، كما لا يوجد أحد المحدَثَيْن إلا مع الآخر، ولا الذات القديمة إلا مع الصفة القديمة، والقديم لازم للذات، وكل من الحوادث ليس بلازم بل عارض، وإن كان النوع لازمًا.

أقصى ما يقال: إن الذات هي الموجبة للمعيّن اللازم وللنوع الحادثة أعيانه، فيشبه ذلك أحد الصفتين مع الأخرى. فيقال: الأمر اللازم لا وجود للذات بدونه، وإذا كان قائمًا بالذات فقد دخل في مسماها وصار منها، فإن أسماء الله تعالى متناولة لصفاته، فما قام بذاته من الصفات اللازمة فهو داخل في اسمه تعالى.

فإذا كان ذلك مشروطًا بأفعال يحدثها شيئًا بعد شيء، صار ما هو واجب الوجود مفتقرًا إلى ما هو ممكن الوجود، مع أن هذا المقام إذا تحرر كان مفسدًا لأصل مذهبهم، وكان دليلاً مستقلاً رابعًا.

فإن حقيقة قولهم: إن الفلك لازم لذات الله تعالى، لا يمكن وجود الرب بدون وجود الفلك، بل هو مستلزم له كما أن الفلك مستلزم له، فهما متلازمان. وهذا بعينه قول بأن مفعوله شرط في وجوده، وأن وجوده بدون وجود مفعوله ممتنع، وهو قول بافتقار الواجب بذاته إلى الممكن بذاته، وهو ممتنع.

وهذه الأمور مبسوطة في غير هذا الموضع، ولكن ذكرناها هنا تنبيهًا على حجتهم العظمى، وأن إبطال حجتهم قد تضمن بطلان قولهم ويكون دليلاً على صحة ما أخبرت به الرسل صلوات الله عليهم(١).

الوجه الثاني: أن يُقال: إحدى المقدمتين في هذه الحجة بطلان التسلسل، وأنتم قائلون بجوازه، ولكن منازعوكم يقولون بامتناعه، فتكون الحجة على أصلكم إلزاميّة لا علميّة، فلا تفيدكم المطلوب.

هذا إذا فسروا التسلسل بالتسلسل في الآثار دون التأثير، وإن فسَّروه بالتسلسل في أصل التأثير، فهذا لا يقوله أحد، وهذا هو مراد أئمتهم بالتسلسل في هذا الموضع، وإن فهم منه بعض الناس الأول، لكن هذه الحجة حينئذ إنما تدل على دوام نوع الحادث، فمن قال: لم يزل مؤثرًا متكلمًا إذا شاء، وفَّى بموجب هذه الحجة، ولا تدل على قدم شيء من العالم أصلاً.

/ ومنازعوكم قد عارضوكم وألزموكم امتناع الحوادث مطلقًا، فتبين فسادها أيضًا. [١٤١/أ]

فإن قالوا: نحن نجوّز التسلسل في الحوادث القائمة بالعالم، وهذه تقتضي التسلسل قبل حدوث العالم أو قبل حدوث شيء من العالم، وذلك لا نقول(٢) به.

---

(١) عند هذه العبارة: (الرسل صلوات الله عليهم) ينتهي الكلام المعترض الذي أثبتناه من الورقات المرفقة بالأصل المرقمة بعكس الترقيم الصحيح، وبعدها نعود إلى الكلام الذي يلي هذا الكلام المعترض، وذلك في ص١٤٠ من الأصل.

(٢) في الأصل: (لا يقول به)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

قيل لهم: أولاً: إذا كان التسلسل في الأزل ممكنًا، لم يكن فرق بين هذا وهذا، بل يجوز أن يقال: إن الرب تقوم به أمور اختيارية لا أول لها.

وقيل لهم: ثانيًا: هذا لا ينفعكم في قدم الأفلاك وما فيها لإمكان أن يكون حدوثها موقوفًا على أسباب قبلها حادثة وكذلك الأخرى.

وقيل لهم ثالثًا: إذا أمكن التسلسل في الأفعال اللازمة القائمة بالصانع، أو في المفعولات المتعدية، كان كل منهما مبطلاً لاحتجاجكم على قدم الأفلاك والعناصر، فكيف إذا اجتمع هذا وهذا؟!

الوجه الثالث: أن يُقال: هذا مبني على امتناع التسلسل في الآثار والتسلسل سواء عني به التسلسل في أصل التأثير أو في الآثار، فإنه لا يدل على مطلوبكم، والذي يليق بهذه الحجة إنما هو التسلسل في أصل الفعل، وهو ممتنع وفاقًا.

وأما التسلسل في الآثار، فهذا فيه قولان معروفان للناس. أحدهما: منعه، كقول كثير من أهل الكلام والفلسفة وأهل الحديث.

والثاني: جوازه، كما هو قول كثير من أهل الحديث والكلام والفلسفة.

وحينئذ فهؤلاء يقولون بجواز هذا التسلسل، وأن كل ما سوى الله مخلوق محدث كائن بعد أن لم يكن، سواء قالوا بقدم نوع الفعل اللازم، أو نوع الفعل اللازم والمتعدي. فعلى التقديرين يمكن أن يكون كل ما سوى الله مخلوقًا محدثًا كائنًا بعد أن لم يكن مسبوقًا بالعدم، والرب تعالى فاعل بمشيئته وقدرته سائر الأشياء.

وليس للفلاسفة حجة تعارض هذا القول أصلاً، إذ ليس لهم حجة تقتضي قدم الأفلاك والعناصر، ولا قدم شيء من العالم أصلاً، بل جميع ما يحتجون به إنما يدل على دوام كون الرب فاعلاً، سواء في ذلك الحجج العائدة إلى الفاعل والمادة والصورة والغاية وغير ذلك. فالأولى مثل قولهم: إن كونه فاعلاً أمر لازم لنفسه، / [١٤٥/ب]
لأنه لو كان عارضًا لهذا لاقتضى حدوث ما يجعله كذلك، وذلك لا يكون إلا فعلاً له، ولا يكون عارضًا لما تقدم، فلابد أن يكون كونه فاعلاً من لوازم ذاته.

وكذلك قولهم: هو جواد وعلة جوده ذاته ونحو ذلك، فإن هذا يدل على كون نوع الفعل من لوازمه، لا على فعل معين ولا مفعول معين، فليس في ذلك ما يدل على قدم السموات ولا مادة السموات ولا غير ذاك من أصناف العالم، بل هذا دل على أنه لا يلزمه عين الفعل، إذ لو لزمه ذلك لكان فعله كله قديمًا، والمؤثر التام يستلزم أثره، فكان تكون جميع المفعولات قديمة، فلا يكون في العالم شيء حادث، وهو خلاف الحس.

وبهذا يظهر كشف عوار هذه الحجة التي حارت فيها عقول جمهور النُّظَّار، فإنهم إذا قالوا: كل ما لابد منه في كونه مؤثرًا لابد وأن يكون موجودًا في الأزل، وإلا لزم حدوثه بعد ذلك بدون مؤثر تام، وهو ممتنع، وإذا كان موجودًا في الأزل لزم حصول الأثر معه ـ كان لفظ التأثير مجملاً، فإنه يراد به جنس التأثير، ويراد به التأثير المعين، ويراد به التأثير العام في كل شيء، فإنه إما عام وإما مطلق وإما معين، فإن أريد به التأثير في كل شيء لزم كون كل شيء قديمًا، وهو مخالف للحس.

وكذلك إن أريد به معين، فإنها لا تدل على امتناعه، لجواز أن يكون مشروطًا بحادث قبله، وهم وسائر العقلاء يسلّمون حدوث الشيء المعين. وإن أريد به الجنس لم يدل إلا على دوام النوع لا على قدم شيء بعينه، فلم يكن فيها ما يدل على قدم شيء من العالم.

والأزل ليس عبارة عن وقت بعينه. فإذا قيل: جميع الأمور المعتبرة في كونه مؤثرًا هي قديمة أزلية. قيل: في كونه مؤثرًا في الجملة أو في كونه مؤثرًا في شيء بعينه أو في كونه مؤثرًا في كل شيء؟

الأول مسلم عند السلف والأئمة ولا ينفعهم. والثاني ممنوع، وكذلك ثالثهم. وذلك لأن كونه مؤثرًا في شيء بعد شيء يقتضي دوام مؤثريته ولا يقتضي قدم شيء من العالم، ودوام التأثير في شيء بعد شيء هو ممكن عندهم، وهو لا يخلو إما أن

يكون ممكنًا وإما أن يكون ممتنعًا، فإن كان ممكنًا حصل المقصود، وإن كان ممتنعًا لزم حدوث كل ما سواه.

فتبين أن قولهم بقدم شيء من العالم لا حجة عليه بوجه من الوجوه، وكذلك قولهم: إن التقدم والتأخر / لا يعقل إلا بالزمان الذي هو مقدار الحركة. وقولهم: [١٤٦/أ] إن كون الشيء حادثًا يقتضي أنه كان بعد أن لم يكن، والقبلية والبعدية من لوازم الزمان ـ فإن هذا يستلزم دوام نوع الفعل لا دوام حركة الفلك والشمس والقمر، بل السموات والأرض إذا كان الله قد خلقهما في ستة أيام، كان هذا الشمس والقمر وهذا الليل والنهار مخلوقة كائنة بعد أن لم تكن، وإن كان بعد قيام القيامة وانشقاق السموات وتكوير الشمس وخسوف القمر وتناثر الكواكب تكون حركات أخرى ولها زمان آخر.

كما قال تعالى في الجنة: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾[مريم: ٦٢]. وفي الجنة يوم الجمعة يوم المزيد، فهناك أيام معروفة بأنوار[١] أخر جعلها الله في الجنة غير الشمس والقمر.

وكذلك قولهم: إن كل حادث مسبوق بالإمكان المفتقر إلى مادة، غايته أن قبل كل حادث حادثًا، وهذا لا يوجب قدم شيء من العالم، وإنما يقتضي تسلسل الحوادث.

وكذلك إذا قيل: إن المؤثرية وصف وجودي، فإن كانت حادثة افتقرت إلى أخرى ولزم التسلسل وكونه محلاً للحوادث، وإن كانت قديمة لزم قدم الأثر، فإن لازم هذا الدليل ليس بممتنع عندهم وعند السلف وجمهور أهل الحديث، وهو كون القديم تقوم به الحوادث المتسلسلة. ثم إن كان هذا ممتنعًا لزم حدوث الأفلاك، فبطلت الحجة الدالة على قدمها، وإن لم يكن ممتنعًا بطلت الحجة، فهي باطلة على التقديرين، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع.

---

(١) كذا بالأصل، وفي المطبوع: (بأمور).

والمقصود هنا التنبيه على أنه لا حجة لهم تدل على قدم شيء من العالم، ولكن الذين ناظروهم من الجهمية والمعتزلة ومن اتَّبعهم جعلوا نوع فعله ومفعوله محصور الابتداء والانتهاء، كما قاله الجهم بن صفوان وأبو الهذيل إماما هاتين الطائفتين، أو جعلوه ممتنع الدوام في الابتداء دون الانتهاء، / كما قال ذلك كثيرٌ [١٤٦/ب] من أتباعهما، وجعلوا الرب يمتنع عليه الكلام باختياره في الأزل، ويمتنع عليه الفعل الاختياري في الأزل، بل جعلوه غير قادر على الكلام والفعل في الأزل، كما يقوله المعتزلة والكرَّامية، أو غير قادر على الفعل في الأزل، ولا قادر على الكلام لا في الأزل ولا فيما يزال، كما يقوله الكُلاَّبية والأشعرية والسالمية، بل الكلام عندهم كالحياة لا يُوصف بأنه قادر عليه، ولا أنه يتكلم بمشيئته وقدرته واختياره.

وكثير من هؤلاء يقول: إن العالم يعدم بالكليّة فلا يبقى الرب فاعلاً لشيء، كما لم يكن قبل ذلك ـ على قولهم ـ وهو فناء هذا العالم عندهم، ويقول: إن ذلك دل عليه السمع والعقل. ومنهم من يقول: بل دل عليه السمع، وإن إعادة الله للعالم هو بأن يعدمه بالكلية، ثم يعيد العالم الذي كان أعدمه.

فهؤلاء وأمثالهم تكلموا في تعطيل الربّ عن الفعل وعن الكلام، وقالوا: إن كلامه مخلوق أو محدَث النوع أو محدث العين، كان الكلام بعد أن لم يكن متكلمًا في الأزل، بل ولا كان عندهم قادرًا على الكلام وإن أطلق بعضهم أنه لم يزل قادرًا فهم يقولون مع ذلك بامتناع المقدور في الأزل، ومعلوم أنه مع امتناع المقدور يمتنع كونه قادرًا. وقالوا: إن هذا هو القول بحدوث العالم الذي أخبرت به الرسل. ونسبوا هذا القول إلى أهل الملل، هم ومناظروهم من الفلاسفة.

ولهذا استظهرت الفلاسفة على أهل الملل بسبب ظنهم أن هذا هو قولهم حتى آل الأمر إلى أن يقول الفلاسفة: إن الرسل لم تخبر بعلم، وإنما أخبرت بما فيه تخييل وتمثيل. ومعلوم أنه ليس في كتاب الله ولا في حديث عن رسول الله ولا في أثر عن الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين شيء من هذه الأقوال، ولا ما يستلزم

هذه الأقوال، بل هي أقوال مبتدعة في الدين، وهي من الكلام الذي أنكره السلف والأئمة وعابوه وذموه.

وقول أولئك بأن السموات أزلية وأنها لا تنشق أعظم إلحادًا وضلالاً ومخالفة لدين الرسل. وهؤلاء أثبتوا قدم الأعيان المخلوقة، وأولئك نفوا قدرة الرب على الفعل والكلام دائمًا، فادعوا حدوث النوع.

وهذا كما في مسألة القرآن: طائفة ادَّعت قدم أعيان الكلام: إما المعنى الواحد المعين، / وإما الحروف المعيَّنة أو الحروف والأصوات المعينة، حتى قالوا: إن ما سمعه موسى كان قديمًا لم يزل الله متصفًا به، وإنما تجدد السماع فقط، وقالوا: إنه لم يناده في ذلك الوقت كما دل عليه القرآن، حيث يقول: ﴿ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ يَٰمُوسَىٰٓ ﴾[طه: ١١]، بل ما زال مناديًا له في الأزل، ولكن تجدد سماع موسى لذلك النداء. [١٤٧/أ]

وطائفة قالت: بل نوع الكلام حادث بعد أن لم يكن: إما حادثًا في غيره فيكون مخلوقًا، وإما في نفسه فيكون حادثًا أو محدثًا غير مخلوق. وقال هؤلاء: لم يكن في الأزل متصفًا بأنه متكلمًا إلا إذا فسّروا المتكلم بالقادر على الكلام. ثم كان تفسيره بهذا مع امتناع الكلام في الأزل جمعٌ بين النقيضين، بل لم يزل عندهم غير متكلم، ويمتنع عندهم أن يكون لم يزل متكلمًا إذا شاء.

والسلف والأئمة قالوا: لم يزل الله متكلمًا إذا شاء، فالفرق بين دوام النوع وقدمه، ودوام الشيء المعين وقدمه، يكشف الحجاب عن الصواب في هذا الباب، الذي اضطرب فيه أولو الألباب، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

وليس للفلاسفة حجةٌ تعارض هذا القول، ولكن حجتهم تقتضي دوام فاعلية الرب، وأن الفعل ولازمه ـ الذي هو تقدير الفعل المسمَّى بالزمان ـ لا أول له، وإن إمكان حدوث الحوادث لا أول له، وإمكان تأثير الرب فيها لا أول له، وهذا كله يقتضي دوام نوع الفعل لا دوام مفعول معين.

وقد تقدم بيان أن قولهم بقدم العالم عن العلة التامة باطل قطعًا، وأن العلة التامة لا يجوز تأخر شيء من معلولها عنها، بل وجود علة تامة لم تزل مقارنة لمعلول ممتنعٌ، ويمتنع أن يكون المقارن في الزمان مفعولاً للفاعل، والحوادث متعاقبة شيئًا بعد شيء لا يجوز حدوثها عن علة تامة أزلية، فبطلت حجتهم، وبطل قولهم بقدم العالم، وتبين إمكان حدوث كل ما سوى الله، وأنه يمتنع أن يكون العالم صادرًا عن علة تامة أزلية موجبة بالذات، وهو المطلوب.

وتبين أن لا يمكن حدوث شيء، من / الحوادث[1] إلا عن فاعل يفعل شيئًا [١٤٨/ب] بعد شيء، وإن قدر أنه غير فاعل بالإرادة، فكيف إذا تبين أنه لا تحدث الحوادث إلا عن فاعل مختار بأمور اختيارية تقوم به.

والعالم مستلزم للحوادث فيمتنع ثبوت الملزوم دون اللازم، فيمتنع صدور العالم عن موجب بالذات، فيمتنع قدمه، ويمتنع قدم شيء منه، فإن أي شيء قُدِّر قدمه لم يصدر إلا عن موجب بذاته، سواء قُدِّر موجب بذات مجردة، أو موجب بالإرادة لذلك[2] القديم يكون إيجابه له قديمًا دائمًا بدوامه، فيكون ذلك الإيجاب الذي هو التأثير والاقتضاء والفعل المعيّن لذلك المفعول المعين في الأزل قديمًا أزليًّا دائمًا بدوام الرب تعالي، وهو إنما يلزمه نوع الفعل لا فعل معين، إذ الفعل لا يُعقل ولا يمكن إلا شيئًا فشيئًا، فأما شيء معين دائم ملزوم للحوادث أو غير ملزوم للحوادث فلا يُعقل أنه فعلٌ، لا سيما ومثل هذا لا يكون إلا مفعولاً بالاختيار، بل لا يكون إلا عن ذاتٍ تختار شيئًا بعد شيء، فهي لا تكون مجردة عن الاختيار، ولا تكون علة تامة أزليةً، فضلاً عن أن يجتمع فيها عدم الاختيار مع كونه علة تامة أزلية.

---

(١) يوجد اضطراب في ترتيب الصفحات في هذا الموضع، إذ تأتي ص١٤٨ قبل ص١٤٧.

(٢) كذا بالأصل، ولعل الأولى: (كذلك).

أقصى ما يقال: إنه قد تقوم بها الأمور الاختيارية شيئًا بعد شيء، وكل ما قام بها شيءٌ من ذلك حصل تمام التأثير لما يحدث حينئذ، وهي بمجردها علة تامة للمعيّن الذي يلزمه الحوادث، لكن هذا باطل أيضًا، فإنها لا تكون مجردة قط، ولا يمكن أن تكون بمجردها فاعلة لشيء.

وأيضًا فلا يمكن أن يقارن المفعول فاعله في الزمان، وذلك أنه لو قُدِّر تجردها في وقتٍ لم يجز حصول قيام شيء من الأمور الاختيارية لها بعد ذلك، لأن ذلك يقتضي حدوث حادث بلا (. . . .)[1] سبب. وبتقدير تجردها عن الأمور الاختيارية القائمة بها يمتنع أن يحدث عنها أو فيها شيء، لامتناع حدوث الشيء بدون علة تامة، وهي مع تجردها ليست علة تامة، إذ لو كانت كذلك للزم مقارنة الأمور الاختيارية المتجددة شيئًا بعد شيء لها في الأزل، وذلك جمع بين النقيضين.

والأمور الاختيارية الحاصلة شيئًا بعد شيء لازمة لها، فيمتنع تقدير تجردها عنها، فلا يمكن تجردها، ولو قدر / تجردها لم يجز أن يكون مجردها علة تامة [١٤٩/أ]
أزلية لشيء معين، لأن ذلك المعين مستلزم للحوادث، إذ كل ممكن فإنه لم يسبق الحوادث، فلو كانت علة تامة أزلية للزم وجود كل واحدٍ واحد من الحوادث في الأزل، وهو جمع بين النقيضين، وإذا امتنع تجردها وامتنع بتقدير تجردها أن يصدر عنها شيء، امتنع أن يصدر شيء عنها إلا مع قيام الأمور الاختيارية بها.

والأمور الاختيارية حاصلة شيئًا بعد شيء، فامتنع أن تكون علة تامة لشيء معين دائمًا، إذ مجموع الأمور المشروطة في التأثير إذا لم تكن[2] إلا حاصلة شيئًا فشيئًا، امتنع أن تكون دائمة لشيء معين، فامتنع قدم شيء معين، فإنه إذا كان قديمًا أزليًّا دائمًا، لم يكن بدٌّ من أن يكون المقتضى التام له قديمًا أزليًّا دائمًا، ومقتضى تام

---

(١) توجد كلمتان أو أكثر في هذا الموضع في هامش الصفحة ولكنها مبتورة وناقصة، ولعل السياق يستقيم بدونها.

(٢) في الأصل: (يكن).

أزلي ممتنع، فقدمه ممتنع، لأن المقتضى التام إما الذات المجردة عن قيام الأمور المتعاقبة بها التي تصير بها فاعلة شيئًا فشيئًا، أو الذات الموصوفة بذلك، والأول الذي يقوله من الفلاسفة من يقوله ممتنع، لامتناع تجردها وامتناع حصول شيء عنها في حال التجريد لو قُدِّر ذلك، لأن المعلول ملزوم للحوادث، فلا يجوز وجوده عن علة تامة أزلية وهي المجردة.

وأما الذات الموصوفة بذلك، فهي لا تصير فاعلة إلا شيئًا فشيئًا كما تقدم، فيمتنع أن يكون لها فعلٌ معين قديم أزلي، فضلاً عن أن يكون لها مفعول معين قديم أزلي.

ولا يمكن أن يُقال: هي بمجردها مقتضية لمحل الحوادث وما يقوم بها مقتض(١) لتلك الحوادث، لأن الفاعل بقدرته ومشيئته لا يتوزع بعض فعله عليه مجردًا عن الإرادة وبعضه عليه مقرونًا بالإرادة، إذ فعل الموصوف بالإرادة بدون الإرادة ممتنع، وكذلك ما يُقدَّر قائمًا به من الأمور المتجددة فإنها قائمة به، فليس موجودًا دونها حتى يُقال إنه يفعل بدونها، وتقدير الانفصال لا يقتضي تحقيق الانفصال.

وهذا كما لو قيل: مجرد الذات تفعل منفكة عن الصفات / لا سيما وتلك الأمور [١٤٩/ب]
شرط في الفعل، فلا يوجود المشروط بدون شرطه، كما أن الحوادث القائمة بالمفعول شرط في وجوده، فيمتنع وجود المستلزم للحوادث بدون الحوادث.

وكذلك يمتنع أن تفعل الذات الملزومة دون لوازمها، إذ فعلها لملزوم الحوادث مشروط بفعلها لحوادثه اللازمة، وفعلها ذلك لا يوجد إلا شيئًا فشيئًا، فصار ذلك الفعل مشروطًا(٢) بما لا يوجد إلا شيئًا فشيئًا، ووجود المشروط بدون الشرط ممتنع، ففعل الملزوم وحده ممتنع، فكما أن وجود ذات مجردة عن الصفات ممتنع، فوجود فعله مجردًا عن ما يقوم به ممتنع، ففعله لا يوجد إلا مع

---

(١) في الأصل: (مقتضية).

(٢) في الأصل: (مشروط).

اللوازم، ولا يكون فعلاً له إلا مع اللوازم، كما أن المفعول لا يكون موجودًا ولا مفعولاً إلا مع اللوازم، وإذا لم يكن فعلاً له إلا مع اللوازم المتعاقبة لم يكن فعلاً أزليًا، فلا يكون المفعول أزليًا، لأن اللوازم المتعاقبة ليس مجموعها أزليًا، ولا واحدًا منها أزليًا، ولكن النوع أزلي، بمعنى وجوده شيئًا فشيئًا، فيكون الفعل المشروط به موجودًا شيئًا فشيئًا، لامتناع وجود المشروط بدون الشرط، وإذا كان ذلك الفعل يوجد شيئًا فشيئًا كان المفعول كذلك بطريق الأَوْلى، لامتناع تقدم المفعول على فعله، فلا يكون فعل دائم معين، فلا يكون مفعول معين دائم.

يبيّن ذلك أن الفعل هو الإبداع والخلق الذي يسمى اقتضاءً وإيجابًا وتأثيرًا ونحو ذلك.

فإذا قيل: إبداع الملزوم واحدٌ معين أزليٌّ، وإبداع اللوازم نوع يتجدد شيئًا فشيئًا، فأحد الإبداعين ملزوم للآخر، كما أن أحد المبدعين ملزوم للآخر، والثاني شرط في نفس كون الأول إبداعًا للمفعول لا في مجرد وجوده فإنه لا يصير الإبداع إبداعًا إلا مع لازمه الحاصل شيئًا فشيئًا، فلا يكون الإبداع إلا شيئًا فشيئًا.

وليس لزوم هذا لهذا كلزوم نوع الفعل للذات، لأن الذات تستلزم صفاتها اللازمة لها، وليست مفعولة لها وفعلها صادر عنها، وليس أحد الإبداعين صادرًا عن الآخر، بل إبداع المعين إذا قُدِّر أنه أزلي لم يزل، كان نوع الإبداع للأمور المتعاقبة قديمًا أيضًا لم يزل، وكل منها فعل وخلق وإبداع.

ونفس حقيقة الفعل المعين يمتنع قدمه، فكيف إذا كان ملازمًا لما هو حادث شيئًا فشيئًا؟ فإنهما فعلان متلازمان، وأحدهما لا يوجد إلا شيئًا فشيئًا، فالآخر لا يوجد إلا شيئًا فشيئًا لكونه فعلاً بالإرادة، ولأن وجود أحد المتلازمين دون الآخر ممتنع، وأحدهما يمتنع قدم عينه، فالآخر يمتنع قدم عينه، لأن وجود القديم الواجب بعلته كما تجب الصفة القديمة بالذات المستلزمة لها، لا يتوقف على وجود شيء من الحوادث.

ولئن[1] قُدِّر دوام نوعها، فليست الصفة القديمة متوقفة عليها، كما أن الذات القديمة ليست متوقفة عليها، بخلاف المفعول المعين وفعله المعين، فإنه متوقف على وجود ما لابد له منه من الحوادث المتعاقبة، والمحتاج إلى الحوادث المتعاقبة لا يكون قديمًا أزليًا، وأحد الفعلين والمفعولين يحتاج إلى الآخر المشروط به، الذي يمتنع وجوده إلا بوجود شرطٍ في فعل الفاعل، فلا يمكن فعل هذا إلا مع فعل هذا، بخلاف الذات وصفاتها مع الفعل.

وإذا لم يمكن فعله إلا مع فعل هذا وهذا، لا يكون شيء منه قديمًا، فالآخر كذلك، ولا يمكن قدم شيء من العالم إلا بقدم فعل له معين، ولزوم ذلك الفعل / [١٥٠/أ] لذات الرب كما تلزم[2] الصفة للموصوف.

ومن المعلوم بصريح المعقول الفرق بين صفة الموصوف وبين فعل الفاعل. أما الصفة فيُعقل كونها لازمة للموصوف: إما عينًا كالحياة، وإما نوعًا كالكلام والإرادة، ويُعقل كونها عارضة، لكن ذلك إنما يكون في المخلوق.

وأما الفعل فلا يُعقل إلا حادثًا شيئًا بعد شيء، وإلا فمن لم يُحدث شيئًا لا يُعقل أنه فَعَل ولا أبدع، سواء فعل بالإرادة أو قُدّر إنه فعل بلا إرادة. ولو كان الفعل لا يحدث لم يُعقل الفرق بينه وبين الصفة اللازمة، إذ كلاهما معنى قائم بالذات لازم لها بعينه، وما كان كذلك لم يكن فعلاً لذلك الموصوف، ولا يعقل كون الموصوف فعله.

وإن قُدِّر أن الفعل هو المفعول وأنه مبدع المفعولات بدون فعل، فلزوم هذا له أبعد عن المعقول من لزومِ ما يقوم به، لا سيما إذا كان قد فعله بقدرته ومشيئته، فإن هذا لا يُعقل كونه مقدورًا مرادًا، بل إذا قُدِّر أن هذا مفعولٌ مراد، لزم إمكان كون الصفة اللازمة التي لا توجد الذات إلا بها مقدورة مرادة.

---

(١) في الأصل: (ولأن).

(٢) في الأصل: (يلزم).

والقادر المريد لا يكون فاعلاً إلا بقدرته وإرادته فإذا كانت قدرته وإرادته مقدورة مرادة، لزم الدَّوْر في التأثير والفعل والاقتضاء، فلا يكون قادرًا مريدًا حتى يكون قادرًا مريدًا، وهذا ممتنع في صريح العقل.

وإيضاح ذلك أن ما كان لازمًا للذات بعينه: إما أن يمكن كونه مقدورًا مرادًا وإما أن لا يمكن. فإن لم يمكن كونه مقدورًا مرادًا ثبت ما قلناه، ويتبين أن ما كان لازمًا بعينه للذات لم يكن مقدورًا ولا مرادًا فلا يكون شيء من الفعل لازمًا للذات، لأن الفعل لا يكون إلا بقدرته وإرادته، لأنه فاعل بالاختيار، لأنه لو كان موجبًا بالذات لم يتأخر عنه شيء من آثاره، ولأن تقدير ذاتٍ مجردة عن الصفات ممتنع، ولأن الفاعل لابد أن يتقدم مفعوله، وإن سُمِّي علةً فلا يُعقل مفعول مقارن للفاعل في الزمان.

وما يُذكر من أن التقدم بالذات كتقدم العلة على المعلول، لأنه[1] في الاقتران في الزمان إذا أُريد بالعلة الفاعل فهو باطل، وإن أريد به غير ذلك، فليس هو المراد هنا.

وما يُذكر من قولهم: تحركت يدي فتحرك المفتاح، ليس بمثال مطابق، فإن حركة اليد ليست فاعلة لحركة المفتاح، بل هي ملازمة لها، وقد بُيِّن في غير هذا الموضع أن الفاعل لابد أن يتقدم مفعوله بالزمان، مع قطع النظر عن كونه فاعلاً بالإرادة.

وكونه فاعلاً بالإرادة دليلٌ آخر، فإنه إذا كان الفعل بقدرته وإرادته، وكل ما كان بقدرته وإرادته لم تكن عينه لازمة[2] لذاته فلم[3] يكن شيء من أعيان الفعل لازمًا لذاته، فلا يكون شيء من المفعولات لازمًا لذاته، فلا يكون قديمًا، وهو المطلوب.

/ وهذا في غاية الحسن والصحة. [١٥٠/ب]

وإن قيل: يمكن أن يكون المعيّن اللازم للذات مقدورًا مرادًا.

---

(١) في الأصل: (لأنا).

(٢) في الأصل: (لازمًا).

(٣) في الأصل: (لم).

قيل: فتلك القدرة والإرادة يمكن حينئذ أن تكون مقدورة مرادة، وحينئذ فإن كانت مقدورة مرادة بتلك الإرادة والقدرة، لزم الدَّوْر في التأثير والفعل والاقتضاء. وإن كانت بأخرى لزم التسلسل في التأثير ونوعه.

وكلاهما ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء، فإنه حينئذ تلزم الذات قدرة قديمة وإرادة قديمة، وتلك لا توجد إلا بقدرة قديمة وإرادة أخرى قديمة، وتلك لا توجد إلا بقدرة أخرى قديمة وإرادة أخرى قديمة، والفاعل لا يفعل شيئًا من القُدَرِ والإرادات إلا بعد فعله لبعض القُدَرِ والإرادات، فيستلزم أن لا يفعل شيئًا، فهذا هو الدَّوْر في أصل الفعل والتأثير.

وإن قيل: بل الفعل المعيّن اللازم للذات مقدور مراد، ونفس القدرة والإرادة المشروطتين فيه ليست مقدورتين مرادتين.

قيل: إن كان المرجع إلى المعقول الصريح فلا فرق بين تقدير فعل معين لازم لذات فاعلة، وتقدير غيره من الأمور اللازمة لذات ذلك الفعل، فإن الذات مستوجبة للوازمها المعينة، لا يمكن وجودها بدون وجود شيء من لوازمها، فتفريق المفرِّق بين لازم ولازم: بأن هذا اللازم هو لازم له بقدرته وإرادته، وهذا اللازم لازم له بدون قدرته وإرادته، تفريقٌ بين المتماثلين، وخروج عمَّا يُعقل في هذا الباب.

ومن أعرض عن نصوص الأنبياء، وادّعى عقليات تخالفها، وليس معه معقول صريح ولا قياس صحيح، كان كلامه خارجًا عن العقل والسمع، كما قال أهل النار: {قَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ}[الملك: ١٠].

وهذا الموضع مَنْ أحكمه انكشف له حجاب هذا الباب، فإن نفس كَوْن الفاعل فاعلاً يقتضي حدوث الفعل: إما نوعًا وإما عينًا. وأما فعلٌ ليس بحادث لا نوعه ولا عينه، بل هو لازم لذات الفاعل، فليس هو فعل أصلاً.

ولهذا كان / نفس علم الخلق بأن الشيء مخلوق يوجب علمهم بأنه مسبوق [١٥١/أ]
بالعدم، إذ لا يُعقل مخلوق مقارن لخالقه لازم له لم يزل معه.

ولهذا كان كلام الله الذي بعث به رسله موافقًا لما فطر الله عليه الخلائق، والذي فُطر عليه العباد أنه إذا قيل: هذا فَعَل هذا، أو صنَعَه، أو خَلَقه، أو أبدعه، أو نحو هذه العبارات ـ لم يعقل منه إلا أنه أحدثه بعد أن لم يكن، وهذه المقدمة بيّنة بنفسها لا يُحتاج إلى إثباتها بأدلة فطرية، بل تقدير نقيضها معلوم الفساد في بدائة العقول.

فإذا قيل: هذا مفعول لهذا، وهو معه لم يزل مقارنًا له ـ كان هذا عند العقلاء جمعًا بين النقيضين. وكأنه قيل: هو مفعول له ليس مفعولاً له. بل يقول العاقل: إذا كان الأمر كذلك لم يكن جعل أحدهما فاعلاً والآخر مفعولاً بأَوْلى من العكس.

وإذا قيل: أحدهما ممكن يقبل الوجود والعدم. والآخر واجب بنفسه لا يقبل العدم، كان هذا أيضًا مما تنكره العقول بفطرتها.

فإنه إذا قيل: هذا يمكن أو يوجد ويمكن أن لا يوجد، لم يعقل هذا إلا فيما كان حادثًا، والإمكان يعود إلى الفاعل تارةً وإلى القابل أخرى، فيُقال في الأول: هذا يمكنه أن يكتب ويقوم ويتكلم، ويُقال في الثاني: هذه الأرض يمكن أن يُزدرع[١] فيها، وهذه المرأة يمكن أن تحمل.

وهذا القدر مما اتفق عليه جمهور العقلاء، وهو مذهب أئمة الفلاسفة، بل مذهب أئمة المشّائين، كأرسطو وأتباعه، فإنهم لم يصفوا بالإمكان إلا ما كان حادثًا.

وأما تقدير قديم ممكن، فهذا يوجد في كلام ابن سينا، ومن سلك سبيله، كالسهروردي، وكالرازي والآمدي، وقد أنكر ذلك على ابن سينا طائفة من إخوانه الفلاسفة، كابن رشد الحفيد وغيره، وبيّنوا أنه خرج بذلك عن مذهب سلفه القدماء، كما خرج به عن المعقول الصريح.

---

(١) ازدرع القوم: اتخذوا زرعًا لأنفسهم خصوصًا أو احترثوا، والمُزْدَرَع: موضع الزرع.

ولهذا ورد على هؤلاء في الإمكان من الإشكالات ما لم يمكنهم الجواب عنه، كما قد بيّناه في كلامنا على «المحصل»[1] وغيره، فإنهم فرضوا ما يستلزم الجمع بين النقيضين[2] / وهي تقدير ذات قديمة أزلية لا يمكن عدمها البتة. [١٤٧/ب]

فإن قالوا مع ذلك: هي واجبة بغيرها، وقالوا مع ذلك: هذه الذات باعتبار حقيقتها تقبل الوجود والعدم، ليس أحدهما أولى بها، وزادوا على ذلك فقالوا: لا يكون وجودها ولا عدمها إلا بسببٍ منفصل. قالوا: وسبب عدمها عدم السبب الفاعل.

فقال لهم جمهور العقلاء: هذا باطل من وجهين: أحدهما: أن العدم المحض المستمر لا يفتقر إلى سبب، بل العقل الصريح يعلم أن ما لم يُوجد قط لا يحتاج في أن لا يوجد إلى علة.

ولهذا قال نظّار المسلمين: إن العدم المحض لا يحتاج إلى علة. ثم إذا قالوا: علة العدم عدم العلة، كان عدم العلة أيضًا محتاجًا إلى علة، إن كان العدم لابد له من علة.

نعم إذا قيل: عدم العلة يستلزم عدم المعلول، كان هذا صحيحًا، ولكن ليس كل ملزوم فاعلاً، فكل ما لا يوجد إلا بسبب يلزم من عدم سببه عدمه؛ لأن نفس

---

(١) للإمام الفخر الرازي كتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين» رتبه على أربعة أركان: المقدمات، تقسيم المعلومات، الإلهيات، السمعيات، وقد شرح أوله شيخ الإسلام، لكن هل كان يريد إتمامه أم كان يقصد شرح مقدماته فقط؟ لعل الراجح هو الثاني، فإن أحدًا من الذين ذكروه لم يقل أنه لم يتمه، ولو لم يفقد هذا الشرح لأبان لنا القول الفصل، ويقع في مجلد، والله أعلم.
وسيذكر المصنف هذا الشرح هنا أيضًا: ص٥٣٢.
وانظر: «كشف الظنون»: (٢/ ١٦١٤)، «العقود الدرية» لابن عبد الهادي: ص٣٧، «أسماء مؤلفات ابن تيمية» لابن القيم: ص١٩، «فوات الوفيات» لابن شاكر الكتبي: (١/ ٧٨)، «الوافي بالوفيات» للصفدي: (٧/ ٢٤).

(٢) تتمة هذا الكلام وهو الذي ينتهي به ص١٥٠ في ص١٤٧ للاضطراب الواقع في ترتيب الصفحات هناك كما أشرنا إلى ذلك.

عدم السبب هو الذي جعله معدومًا في نفس الأمر، بل عدمه في نفس الأمر لا علة له أصلاً.

الثاني: قولهم في موجود قديم أزلي: إنه ممكن يقبل الوجود والعدم، كما يقولون مثل ذلك في الفَلَك، فإن هذا باطل أيضًا عند جماهير العقلاء من الفلاسفة وأهل الملل وغيرهم، وإنما قالته هذه الشرذمة.

وأول[1] من قال من الفلاسفة بقدم الفَلَك ـ صورته ومادته ـ هو أرسطو، واتّبعه على ذلك من اتّبعه، كثامثطيوس[2] والإسكندر الأفرديوسي[3]، لكن هؤلاء، لم يقولوا إنه ممكن يقبل الوجود والعدم، كما يقوله ابن سينا وأتباعه، فإن القابل للعدم إن أُريد به هذا القديم، فالقديم الواجب وجوده ـ ولو بغيره ـ كيف يُعقل قبوله العدم؟

---

(١) في الأصل: (أول).

(٢) ثامسطيوس: الفيلسوف، من شراح أرسطو، مع أنه كان من أتباع الأفلاطونية المحدثة، كان وزيرًا وكاتبًا لليوليانس الملك المرتد إلى مذهب الفلاسفة عن النصرانية، وكان ذلك بتأييد من ثامسطيوس؛ لأنه كان وثنيًا، لذا فقد أيد بعث الملك لها، وزمانه بعد زمان جالينوس، وهو مفسر كتب أرسطاليس بأحسن ما يكون وأبلغ ما يمكن مع الاستقصاء التام، وُلد سنة ٣١٧م، ومات سنة ٣٨٨م، وعاش في القسطنطينية.
وانظر: «أخبار الحكماء»: ص٧٥، «تاريخ الحكماء والفلاسفة»: (١/ ٤٤، ٣٠٨)، «الفهرست» لابن النديم: ص٢٥٣، «الملل والنحل»: (٢/ ٤٨٩)، «تاريخ الفلسفة اليونانية» ليوسف كرم: ص٣٠٣.
وقد نشر له الدكتور عبد الرحمن بدوي مقالة وشطرًا من شرحه لمقالة (اللام) لأرسطو في كتابه «أرسطو عند العرب».

(٣) كذا بالأصل، والذي في كتب التراجم: «الأفروديسي»، وُلد في أفرودوسيا من أعمال آسيا الصغرى، كان في أيام ملوك الطوائف بعد الاسكندر الملك، وتولى تدريس الفلسفة الأرسطية في أثينا بين سنتي ١٩٨ و٢١١م، فكان أكبر شراح أرسطو أثرًا وأبعدهم صيتًا، حتى لقبه خلفاؤه بأرسطو الثاني.
وقد نشر له الدكتور عبد الرحمن بدوي بعض مقالاته في كتابه «أرسطو عند العرب».
وانظر: ابن القفطي: ص٤٠، «تاريخ الحكماء والفلاسفة»: (١/ ٣٠٨)، «طبقات الأطباء»: (١/ ١٠٥)، «الفهرست»: ص٢٥٢، «الملل والنحل»: (٢/ ٤٩٠)، «تاريخ الفلسفة اليونانية»: ص٣٠٢.

وهذا كالصفات اللازمة لذات الرب تعالى، فإنها لا تقبل العدم بحالٍ، فحياته تعالى لازمة لذاته المقدّسة لا تقبل العدم أصلاً، / بل فرض عدمها محال. [١٤٨/أ]

وإن قيل: هو باعتبار ذاته يقبل العدم.

قيل: عنه جوابان: أحدهما: أن تقدير ذات غير الوجود المعين، قول تقوله طائفة من الفلاسفة، كأتباع أرسطو من أهل المنطق، وهو قول باطل عند جمهور العقلاء، كما قد بُسط في موضعه.

ولهذا كان تفريق هؤلاء بين الصفات المقوِّمة الداخلة في الماهية، والصفات العرضية اللازمة: إما للماهية وإما لوجودها ـ يعود عند التحقيق إلى اعتباراتٍ ذهنية، لا إلى صفات تُبنى[١] الحقائق عليها في نفس الأمر.

بل حقيقة قولهم في تمام الماهية وجزء الماهية ولازم الماهية يرجع في المعنى إلى دلالة المطابقة والتضمن والالتزام، فما قصده الإنسان بلفظٍ كان تمام ذلك مراده وتمام معناه وتمام الماهية القائمة في ذهنه التي عبّر عنها[٢] بذلك اللفظ، وما كان جزء ذلك المعنى، وهو المدلول عليه بالتضمن، وهو جزء ما أراده وجزء ما قام بنفسه من تلك الماهية، وما كان لازمًا لمدلول اللفظ كان خارجًا عن المدلول لازمًا له، وهو خارج عن تلك الماهية القائمة في نفسه لازم لها.

وهذا الموضع قد بُسط في الكلام على المنطق بسطًا ليس هذا موضعه، وإنما الغرض التنبيه، فمن حقّق كلامهم في الصفات الذاتية المقوّمة الداخلة في الماهية والصفات اللازمة الخارجة عن الماهية ورأى[٣] كتبهم الكبار المبسوطات في هذا الباب، وأعطى النظر العقلي حقه ولم يسلم عبارات لم يحقق معناها تبين له أن ما يذكرونه من الفرق بين الذاتي والعرضي اللازم وما يذكرونه من تركيب الحقيقة

---

(١) في الأصل: (هي).

(٢) في الأصل: (بها).

(٣) في الأصل: (وراء).

من الجنس والفصل، وأن هذا هو الذاتي المشترك وهذا هو الذاتي المميّز، والمركب منهما هو النوع، وأن العرضي المشترك هو العَرَضُ العام، والعرضي المميز هو الخاصة، وإنما يعود هذا إلى أمور اعتبارية، وهو تركّب في الذهن لا تركّب في الخارج، وذلك يتبع ما يتصوره الإنسان / ويعبر عنه لا يتبع الحقائق في نفس [١٥١/ب] الأمر، فمن تصور حيوانًا ناطقًا فالأول ذاتي مشترك والثاني ذاتي مميز، والضاحك خارج عمَّا تصوره ومن تصور حيوانًا ضاحكًا كان الأمر بالعكس، فالضاحك في تصور هذا ذاتي، والناطق خارج عن الذات.

وهذا المعنى مما تفطّن له طائفة من النُّظَّار من الفلاسفة وغيرهم، وبينوا به ما وقع من غلط هؤلاء في هذا الموضع الذي اشتبه فيه الماهيات الذهنية بالحقائق الخارجية، وإلا فكيف يكون الإنسان الموجود في الخارج مركَّبًا من الحيوان والناطق أو الحيوانية والناطقية، إن كان مركبا من عرضين فالجوهر لا يتركب من عرضين، وإن كان من جوهرين فالإنسان الموجود ليس فيه جواهر متعددة: الواحد جسم، والآخر حسّاس، والآخر نامي، والآخر متحرك بالإرادة، والآخر ناطق، بل الحق أن الموصوف بهذه الصفة هو الموصوف بالآخر، فهو نفسه جسم حسّاس نام(١) متحركٌ بالإرادة، ولكن بعض هذه الصفات جنسه أعم من بعض، فالأعم منها يشركه فيه كل جسم، والنامي يشركه فيه النبات، والحسّاس يشركه فيه الحيوان البهيم، والناطق لا يشركه فيه إلا الإنسان، وأما الموصوف المعيّن فما قام به من الصفات مختص ولا يشركه فيه غيره، وإذا قيل: يشاركه فيه غيره، فالاشتراك في الأمر الكلي الذي لا يكون كليًّا إلا في الذهن، ومتى وجد في الخارج لم يكن إلا معينًا.

---

(١) في الأصل: (نامي).

والإنسان به ذات موصوفة بصفات، ومعلوم أن صفة الموصوف لا تكون متقدمة عليه لا في العقل ولا في الوجود ولا يكون مركبًا منها، وهم يقولون: إن أجزاء المركب متقدمة عليه سابقة له، وهذا ممتنع في صفة الموصوف، لكن إذا أريد بالمركّب ما يتصوره الذهن من قول القائل: جسم حساس نامٍ[1] متحرك بالإرادة ناطق، فلا ريب أن هذا مركّب في الذهن وله / أجزاء، كما إذا تكلم اللسان [١٥٢/أ] به كان مجموع الكلام مركبًا من الأجزاء، وإذا كتب اللفظ بالخط كانت الكتابة مركبة من الأجزاء، فالشيء له حقيقة في نفسه ثم يُتصور في الذهن ثم يُعبر عنه باللسان ثم يُكتب بالقلم، له وجود في الأعيان والأذهان واللسان والبنان: وجودٌ عيني وعلمي ولفظي ورسمي، لكن وجوده الذي هو الوجود الحقيقي هو الوجود العيني، كالإنسان الموجود في الخارج.

وهذا الإنسان يتصف بأنه حيّ وبأنه ناطق، لكن لم تكن هذه الصفات متقدمة عليه لا في الخارج ولا في العقل ولا مركب منهما، بل هو متصف بهما، كما هو متصف بسائر صفاته اللازمة له، وهذا هو الذي عليه نظار المسلمين وجمهور العقلاء: أن الصفات اللازمة للموصوف كلها مشتركة في هذا الباب. وأما تقسيمها إلى ما هو ذاتي داخل في الحقيقة، وعرضي لازم خارج، وتقسيم اللازم إلى ما هو لازم للذات ولازم لوجودها وهذا قول هؤلاء المنطقيين، وقد خالفهم في ذلك جمهور طوائف النُّظَّار من المسلمين وغيرهم، كما هو موجود في كتب النظّار المسلمين.

وأول من علمت أنه وافقهم على ذلك أبو حامد في كتبه، وأنكر الناس عليه ذلك، كما أنكروا ما وافقهم عليه في بعض مسائل الإلهيات والنبوات، وإن كان أبو حامد نفسه قد أنكر عليهم ما أنكره من خطئهم في الإلهيات، فهذه الأمور مبسوطة في موضعها.

---

(١) في الأصل: (نامي).

والمقصود هنا أن إثبات قديم أزلي يمكن وجوده ويمكن عدمه قول منكر عند جماهير النظّار من المسلمين والفلاسفة، كما هو منكر في فطر العقلاء، لأن دعوى ذات للممكن في الخارج غير الموجود في الخارج باطل، وما يذكرونه من أن الإنسان يتصور المثلث مع الشك في وجوده، فذاك لأنه لا يتصوره في الذهن، ولا نزاع بين العقلاء أن ما تتصوره الأذهان مغاير لما يوجد في الخارج، / فإذا أريد [١٥٢/ب] بالماهية ما في الذهن، وبالوجود ما في الخارج، وقيل: ماهية الشيء مغايرة لوجوده كان هذا صحيحًا، وإنما المنكر أن يُراد بالماهية أمر ثابت في الخارج غير الموجود في الخارج، ويُقال: إن تلك الماهية هي حقيقة هذا الموجود، وهذا مبسوط في غير هذا الموضع.

الوجه الثاني: أنه بتقدير أن يكون الأمر كذلك، فالقديم الواجب الوجود بغيره لم تزل ماهيته موجودة والوجود لازم لها، وتقدير[١] عدمها تقدير ممتنع. فإذا قيل: يمكن أن تكون موجودة ويمكن أن تكون معدومة لم يكن صحيحًا، بل لا يمكن عدمها بحال، وغايته أن وجودها اللازم لها هو من غيرها لا منها، مع أنه وجود واجب بغيره، هذا لو أمكن أن يكون القديم الأزلي مفعولاً، وهذا ممتنع في فطر العقلاء قاطبة.

ولهذا جاءت الكتب الإلهية بخطاب الناس بالمعقولات الصحيحة الفطرية، فإن الرسل بعثوا بتقرير الفطرة وتكميلها، لا بتغيير الفطرة وتحويلها. والنفس إنما تنال كمالها بسعادتها ونجاتها بالفطرة المكمّلة بالشرعة[٢] المنزلة. ولهذا حيث ذكر الله في كتابه شيئًا من هذه الأسماء التي تدل على الفعل لم يعقل العقلاء من ذلك إلا أنه محدث كقوله تعالى: ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴾[العلق: ١-٣]، فهل يعقل العقلاء قط أن الشيء يكون مخلوقًا ولا يكون حادثًا

---

(١) في الأصل: (وبتقدير).

(٢) في الأصل: (بالشرعية).

غير هؤلاء الملحدين في السمعيات والعقليات الذي سلكوا في العقليات مسلك السفسطة وفي السمعيات مسلك القرمطة.

وكذلك قوله: {خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ}[النحل: ٣].

وقوله: {وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْي۟دٍ}[الذاريات: ٤٧].

وقوله: {وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا}[الشمس: ٥].

وقوله: {أَمِ ٱلسَّمَآءُ ۚ بَنَىٰهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا}[النازعات: ٢٧-٢٨].

وقوله: {رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ}[الرعد: ٢].

وقوله: {وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا ۖ}[الأنبياء: ٣٢]، {خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ۖ}[الأنعام: ١]، {وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ}[الأنبياء: ٣٣].

إلى أمثال ذلك من الخطاب الذي قد عُلم بالاضطرار معناه وأن بناءها أمر حادث / كان بعد أن لم يكن، وليس المراد أنها قديمة أزلية لم تزل كذلك، وأن معنى خلقها أنها معلولة لعلة قديمة أزلية. [١٥٣/أ]

ومن افترائهم على السمعيات أنهم يسمون هذا أيضًا حدوثًا، ويقولون: هذا العالم محدث، أي: معلول. ومعنى حدوثه عندهم وجوبه بالواجب بنفسه وافتقاره إليه.

ومعلوم بالاضطرار أن هذا لا يسمى حدوثًا كما لا يُسمى خلقًا، ولم يختلف المسلمون وغيرهم أن كل مخلوق محدث كائن بعد أن لم يكن، وأن كل مخلوق حادث، وإنما تنازعوا في كل محدث: هل يجب أن يكون مخلوقًا، وأن كل حادث يجب أن يكون محدثًا؛ هذا فيه نزاع معروفٌ بين المسلمين، كما هو مبسوط في موضعه.

ولهذا كان قدماء النظّار عندهم كل من قال: العالم قديم، فقد أنكر الصانع، إذ كانوا لا يعقلون أن يُقال: هو قديم وهو مفعول، ولكن متأخريهم لما رأوا من قال من الفلاسفة: إنه معلول غير واجب، ذكروا هذا القول وبحثوا مع أصحابه.

وأما أرسطو وأتباعه فإنما في كلامهم إثبات العلة الأولى من حيث هي غاية وأن الفلك يتحرك للتشبه بها، فأوجب وجودها من هذه الجهة، لم يثبت وجودها من حيث أن الفلك معلول علة فاعلة، كما فعله ابن سينا ومن سلك سبيله، فإنه سلك سبيلاً بعضها من أصول سلفه الفلاسفة، وبعضها أخذه من أصول المعتزلة ونحوهم.

والرسل صلوات الله عليهم لم يقولوا: إن الرب كان في الأزل متعطلاً عن الكلام والفعل، وأنه لم يمكنه أن يتكلم ولا أن يفعل في الأزل بمشيئته وقدرته[١]، وإنما أهل الكلام المحدَث في الإسلام من المعتزلة والجهمية ومن وافقهم في أصلهم التبس عليهم حدوث الأعيان المخلوقة بحدوث نوعها، كما التبس عليهم قدم نوع كلام الله بقدم عين الكلمة، وظنوا أن حدوث الأعيان لا يحصل / إلا [١٥٣/ب] بحدوث النوع، فألزموا تعطيل الرب وتعجيزه في الأزل عن الكلام والفِعال، وسلبوه صفات الكمال، فتسلطت عليهم السلف والأئمة ورثة الأنبياء بالتبديع والتضليل بل والتكفير، وانفتح عليهم من الفلاسفة سَدُّ الدهرية بعد أن كان مبنيًا بزبر الحديد، فلا للإسلام نصروا، ولا للكفار كسروا، ولا بحبل الله اعتصموا، ولا للكتاب والسنة اتبعوا، بل فرَّقوا دينهم وكانوا شيعًا، واعتاضوا عن الشريعة الإلهية بما أحدثوا بآرائهم بدعًا.

ومما يبين هذا أنه لما كان شواهد الافتقار في أعيان العالم واحتياجها إلى الصانع بيّنة ظاهرة، بل معلومة بالبديهة، كان معلومًا مع ذلك أن كلا منها محدثٌ مخلوق كائنٌ بعد أن لم يكن في فطر العامة، فإن الأمر مبني على مقدمتين: إحداهما[٢]: أن هذا المعيَّن مفتقر إلى فاعل، إذ هو ليس بواجب بنفسه، والثانية أن ما افتقر إلى فاعل لم يكن إلا محدثًا، فإذًا كل شيء من العالم تثبت فيه هاتان المقدمتان.

---

(١) في الأصل: (ولا أن يفعل في الأزل بمشيئته وقدرته ولا أن يفعل).

(٢) في الأصل: (أحدهما).

وأما كون هذا المعيَّن مفعولاً مخلوقًا مربوبًا مفتقرًا إلى بارئه، وأنه لازم لفاعله للزوم الفعل الذي به فَعَله فاعله كلزوم حياته، أو بدون فعل قائم به، فهذا مما لا يعقله الخلق بفطرتهم التي فُطروا عليها.

وهذا النوع من الكلام دليل مستقل على حدوث كل شيء من العالم من جهة كونه ممكنًا مفعولاً لغيره لا واجبًا بنفسه، والأول من جهة كونه ممكنًا مستلزمًا لاقترانه بالحوادث، فإذا عُرف أنه محتاج إلى مبدعه الواجب بنفسه عُلم أنه محدث من جهة أن فعل الفاعل لا يكون إلا حادث العين أو النوع، ومن جهة أن ما كان مستلزمًا للحوادث، لم يمكن أن يفعله الفاعل دونها، وفاعل الحوادث لا يكون موجبًا بذاته يلزمه مفعوله، وما لم يلزمه مفعوله المعيّن لا يكون مفعوله قديمًا، فلا يكون شيء من العالم قديمًا.

ومن تدبر كلام الدهرية / القائلين بقدم الأفلاك من المتفلسفة الإلهيين ـ [١٥٤/أ] كأرسطو وشيعته وغيرهم ـ لم يجد لهم دليلاً أصلاً على قدم شيء من العالم: لا الأفلاك ولا غيرها، ولكن يذكرون ما يدل على دوام فاعلية الفاعل ونحو ذلك.

والذين ناظروا هؤلاء من أهل الجدل والكلام، الذي ذمّه السلف وعابوه، بنوا الأمر على أن الرب لم يزل معطّلاً عن الكلام والفعل، لا يمكنه أن يتكلم ولا أن يفعل، ثم صار يمكنه الكلام والفعل بعد أن لم يمكنه، من غير تجدد شيء.

وهذا أصل الجهمية والمعتزلة والكرَّامية، وهو أصل الكُلاَّبية والأشعرية، لكن سلكوا في كلام الله تعالى وصفاته مسلكًا انفردوا به دون السلف والأئمة وأهل الحديث، ودون المعتزلة، كما هو معروف من قولهم.

ولهذا كان فيما أنكره الناس على الكُلاَّبية قولهم: إن الرب لم يكن قادرًا على الفعل في الأزل، وليس هذا قولهم وحدهم، بل هو قول هؤلاء الذين أخذوا عنهم الكلام.

ولهذا لما وقع في أرض المشرق زمن السلطان محمود بن سبكتكين، ثم في

أول دولة السلاجقة زمن ألب رسلان فتنة بين الحنفية والشافعية، وكان السلطان قد تقدم بلعنة أهل البدع على المنابر، لما كاتبه الحاكم المصري الملحد ودعاه إلى مبايعته، فأرسل إلى الإمام القادر فعرّفه بصورة الحال وبمبايعته لشريعة الإسلام، وكتب الإمام القادر الاعتقاد القادري المعروف، وعامته من نظم الشيخ أبي أحمد الكرجي، وأمر القائم بقراءته على الناس، وتقدم باستتابة أهل البدع، فاستتيبت المعتزلة سنة بضع وأربعمائة، وجرى على القاضي أبي بكر بن الطيب محنة، وقام عليه الشيخ أبو حامد الإسفراييني الشافعي والشيخ أبو عبد الله بن حامد الحنبلي، وكان الإسفراييني مظهرًا للإنكار عليه جدًّا: مظهرًا لمخالفته في قوله في القرآن، وكان القاضي أبو بكر يكتب محمد بن الطيب الحنبلي، إذ كانت الأشعرية منتسبة إلى السنة وإلى أئمتها، منتصرة للمقالات المشهورة عن / إمام السنة أحمد بن [١٥٤/ب] حنبل وغيره من علماء أهل السنة، وصنّف القاضي أبو بكر إذ ذاك كتابه المشهور في الرد على الباطنية حزب الحاكم المصري العُبَيْدي، وقام السلطان محمود بأرض المشرق وأظهر لعنة أهل البدع على المنابر، وكذلك بعده ملوك السلاجقة، فأدخل أقوام من الحنفية وغيرهم الأشعرية في اللعنة، حتى صنَّف أبو القاسم القشيري شكايته المشهورة، وصنَّف الحافظ أبو بكر البيهقي رسالة معروفة، وذكروا أشياء مما نُقمت على أبي الحسن الأشعري، وكان مما ذكروه قوله: «إن الرب لم يكن في الأزل قادرًا على الفعل».

وهذا أصل قول هؤلاء المتكلمين الذين احتجوا على حدوث العالم بأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث لامتناع حوادث لا أول لها، ويلزم من ذلك امتناع (فعل شيء من الحوادث في الأزل وما كان ممتنعًا لذاته امتنع)[١] أن يكون مقدورًا للرب، فقالوا: صار الفعل ممكنًا له بعد أن لم يكن ممكنًا.

---

(١) ما بين القوسين ملحق بهامش الأصل، وكتب: (صح)، ثم كتب أعلاه: (ينظر).

ومعلوم عند من يعلم الكتاب والسنة، وأقوال سلف الأمة وأئمتها، أنه ليس في الكتاب ولا السنة شيء يدل على أن الرب لم يكن الفعل ممكنًا له في الأزل، أو لم يكن الفعل والكلام ممكنًا له في الأزل، أو أنه لم يزل معطلاً عن الفعل، أو عن الفعل والكلام، لم يزل متعطلاً، ثم إنه صار قادرًا فاعلاً متكلمًا بعد أن لم يكن كذلك.

وقد يجيبون عن هذا بجواب فيه مغلطة، فيقولون: لم يزل قادرًا ولكن المقدور كان ممتنعًا في الأزل، وهذا تناقض؛ فإن المقدور لا يكون ممتنعًا، بل لا يكون إلا ممكنًا، ولأن ذلك يتضمن الانتقال من الامتناع إلى الإمكان بلا حدوث شيء وهو باطل.

والجهم هو أول من أظهر هذا الكلام في الإسلام، وطرد قياسه بأن ما كان له ابتداء فلابد أن يكون له انتهاء، وأن الدليل الدال على امتناع ما لا يتناهى لا يفرّق بين الماضي والمستقبل، فقال بفناء الجنة والنار.

وكان هذا مما أنكره عليه سلف الأمة وأئمتها، مع إنكارهم عليه نفي الصفات، والقول بخلق القرآن، ونفي الرؤية، الذي هو لازم قوله بهذه الحجة.

/ فإن طردها أوجب عليه أن لا يقوم بذات الله لا صفة ولا فعل ولا كلام، [١٥٥/أ]
وكان ذلك مستلزمًا لنفي الصانع، ولهذا عظم نكير سلف الأمة عليه وعلى أتباعه من المعتزلة والنَّجارية والضرارية وغيرهم.

قال حرب الكرماني: ـ ورواه عنه أبو بكر الخلال في كتاب «السنة»[(١)] ـ: ثنا محمد بن إدريس ـ يعني: أبا حاتم الرازي ـ ثنا علي بن ميسرة، ثنا علي بن الحسن ابن شقيق، سمعت خارجة بن مُصعب يقول: «كفرت الجهمية، بآيات من كتاب الله، قال تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَاۚ﴾[الرعد: ٣٥]. وقالوا: ينقطع.

---

(١) هذا الأثر، والآثار بعده، ليست في المطبوع من كتاب الخلال، فالكتاب يشمل سبعة أجزاء، المطبوع منها ثلاثة أجزاء فقط، وهذه الآثار في الجزء السابع، وانظر مقدمة المحقق: ص٤٩، طبعة دار الراية بالرياض سنة ١٤١٠هـ = ١٩٨٩م.

وقال تعالى: {وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ}[القيامة: ٢٢-٢٣]، فقالوا: «لا تنظر».

وقال الخلال: «ثنا أبو داود السجستاني، ثنا أحمد، حدثني أبي قال: قال إبراهيم بن طهمان: ما ذكرته ولا ذُكر عندي(١) إلا دعوت الله عليه، ماأعظم ما أورث أهل القبلة من منطقه هذا العظيم - يعني جهمًا.

قال أبو داود: ثنا عبد الله بن مخلد، ثنا مكي بن إبراهيم، ثنا يحيى بن شبل، قال: كنت جالسًا مع مقاتل بن سليمان وعبّاد بن كثير إذ جاء شاب فقال: ما تقول في قوله تعالى: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ}[القصص: ٨٨]؟ فقال مقاتل: هذا جهمي. ثم قال: ويحك، والله إن جهمًا ما حج هذا البيت قط، ولا جالس العلماء، إنما كان رجلاً أُعطي لسانًا.

قال أبو داود: ثنا أحمد بن الصباح، ثنا علي بن الحسن بن شقيق، عن ابن المبارك قال: «إنا لنحكي كلام اليهود والنصاري وما نستطيع أن نحكي كلام الجهمية».

قال الخلال: «أخبرني حرب بن إسماعيل، ثنا محمد بن مصفى، ثنا بقية بن الوليد عن عبد العزيز الماجشون، قال: جهم وشيعته الجاحدون.

وقال: ثنا عبد الله بن أحمد: ثنا الحسن بن عيسى مولى ابن المبارك، ثنا حمّاد ابن قيراط، سمعت إبراهيم بن طهمان يقول: الجهمية كفَّار.

وقال عبد الله بن أحمد، ثنا محمد بن صالح مولى بني هاشم، ثنا عبد الملك ابن قريب الأصمعي، أنا المعتمر بن سليمان عن أبيه أنه قال: ليس / قوم أشد نقضًا [١٥٥/ب]
للإسلام من الجهمية.

قال عبد الله: حدثني أحمد بن إبراهيم الدورقي وعلي بن مسلم، ثنا: سليمان ابن حرب: سمعت حمَّاد بن زيد، وذكر هؤلاء الجهمية، فقال: «إنما يحاولون أن يقولوا ليس في السماء شيء».

---

(١) في الأصل: (عبدي) وهو تحريف.

قال الخلال: «أنا أبو بكر المروذي، ثنا محمد بن يحيى بن سعيد القطان قال: كان أبي وعبد الرحمن يقولان: الجهمية تدور على أن ليس في السماء شيء. قال المروذي: سمعت أحمد الدورقي، سمعت يزيد بن هارون، وذكر الجهمية، فقال: كفَّار لا يعبدون شيئًا. قال المروذي: ثنا إسماعيل بن أبي كريمة، سمعت يزيد بن هارون يقول: القرآن كلام الله، لعن الله جهمًا ومن يقول بقوله، كان كافرًا جاحدًا ترك الصلاة أربعين يومًا، يريد ـ زعم ـ يرتاد دينًا، وذلك أنه شك في الإسلام».

قال الخلال: «وأخبرني حرب الكرماني، ثنا أبو علي الحسن بن الصبَّاح، ثنا قاسم العمري، ثنا عبد الرحمن بن محمد بن حبيب، حدثنا أبي عن جدي حبيب، قال: شهدت خالد بن عبد الله القسري خطب الناس بواسط يوم النحر فقال: أيها الناس ارجعوا فضحُّوا، تقبَّل الله منكم، فإني مضحّ بالجعد بن درهم، فإنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلّم موسى تكليمًا، تعالى الله عمَّا يقول الجعد علوًّا كبيرًا[1]. ثم نزل فذبحه».

والجهم بن صفوان أخذ مذهبه عن الجعد بن درهم، وكان الجعد هذا من أهل حرَّان، وإليه يُنسب مروان الجعدي آخر خلفاء بني أمية، وكان بحرّان أئمة الفلاسفة الصابئة القائلين بقدم العالم وتعطيل الصفات، وعنهم أخذ تحقيق ذلك أبو نصر الفارابي لما دخل حرَّان، وكان الجعد فيما يقال أخذ تعطيل الصفات عنهم، ولهذا أنكر كلام الله ومحبة الله، فلا يكون له كليم ولا خليل.

هذا مع أن الفلاسفة مختلفون في قدم العالم وحدوثه، وأساطينهم المتقدمون على القول بحدوثه، بل وعلى إثبات الصفات والأمور الاختيارية / القائمة بالله، [١٥٦/أ]
وأول من عُرف عنه من الفلاسفة المشَّائين القول بقدم الأفلاك هو أرسطو، وحججه على ذلك واهية جدًا لا تدل على مطلوبه[2]، بل استدلاله على قدم الزمان وأنه

---

(١) في الهامش أمام هذا الموضع في الأصل: (ذبح الجعد بن درهم).

(٢) في هامش الأصل أمام هذا الموضع: (أول من عرف منه القول بالقدم).

مقدار الحركة فيلزم قدمها، ثم ظن أن جنس الزمان مقدار حركة الفلك، وهذا غلط عظيم، فإن جنس الزمان إذا قيل الزمان مقدار الحركة فهو مقدار جنس للحركة لا حركة معينة، بل الزمان المعين مقدار الحركة المعينة، ولهذا كان جنس الزمان باقيًا عند المسلمين بعد قيام القيامة وانشقاق السماء وتكوير الشمس، ولأهل الجنة أزمنة هي مقادير حركات هناك غير حركة الفلك، ولهم في الآخرة يوم المزيد: يوم الجمعة، مع أن الجنة ليس فيها شمس ولا زمهرير، بل أنوار وحركات أخر.

فمن قال: إن الرب لم يزل متكلمًا إذا شاء وكيف شاء وبما شاء، كان الكلام عنده صفة ذات، قائم بذات الله، وهو يتكلم بفعله، وفعله بمشيئته وقدرته، فمقدار ذلك ـ إذا قيل بقدمه ـ كان وفاءً بموجب الحجة المقتضية لقدم نوع ذلك، من غير أن يكون شيء من العالم قديم مع الله تعالى، ولا يُحتاج مع ذلك أن يُقال لإمكان الفعل بداية، ولا أن يُجمع بين النقيضين في التقدير. فيقال: إذا قيل: الفعل أو الحادث بشرط كونه مسبوقًا بالعدم لا أول لإمكانه، فإن هذا التقدير جمع بين النقيضين، كما في تقدير كونه لم يزل قادرًا مع امتناع دوام المقدور.

(فإذا قيل: لم يزل الرب قادرًا، وقيل مع ذلك: لم يكن الفعل ممكنًا ثم صار ممكنًا، وأنه يمتنع أن يكون الفعل لم يزل مقدورًا، كان حقيقة الكلام: لم يزل قادرًا مع كونه كان غير قادر ثم صار قادرًا. فإن إثبات القادرية مع امتناع المقدور جمع بين المتناقضين، وكذلك هذا)[1]، وذلك أن الفعل بشرط كونه مسبوقًا بالعدم يجب أن يكون له أول، فكل ما سُبق بالعدم فله أولٌ، إذ العدم قبله، وما لا أول له ليس قبله شيء، بل هو دائم لم يزل.

فإذا قيل: الفعل بشرط كونه مسبوقًا بالعدم لا أول لإمكانه، كان المعنى أن الفعل بشرط كونه له أول لا أول له، ونظير هذا التناقض فرقهم بين أزلية الصحة

---

(١) ما بين القوسين كتب في هامش الأصل بخط شيخ الإسلام ابن تيمية.

وصحة الأزلية، وربما قالوا: بين إمكان الأزلية وأزلية الإمكان، وهو فرق لا حقيقة له، فإنه إذا كان / الإمكان الذي هو الصحة أزليًا، فمعنى ذلك أنه لم يزل الفعل ممكنًا صحيحًا. [١٥٦/ب]

هذا هو المراد بأزلية الإمكان والصحة، ومعلوم أن هذا يتضمن إمكان أزلية الفعل وصحة ذلك، فإنه إما أن يكون الثابت في نفس الأمر أزلية الفعل أو امتناعها، فإن كان الثابت هو الامتناع، كان الفعل ممتنعًا في الأزل، فلم يكن ممكنًا، وحينئذ فلا يكون الإمكان أزليًا بل حادثًا بعد أن لم يكن، وهذا قول بأن إمكان الفعل ليس بأزلي، بل حادث بعد أن لم يكن من غير سبب يوجب حدوثه، وهو خلاف قولهم بأزلية الإمكان.

ثم إنه ممتنع بصريح العقل، فإنه إذا كان إمكان الفعل له بذاته، وهو حادث بعد أن لم يكن، كان هذا ممتنعًا لوجهين، أحدهما: أنه يلزم حصول الإمكان بعد الامتناع من غير سبب أوجب كونه قادرًا، وهو سلب لصفة الكمال للرب في الأزل، ودعوى حدوثها بعد أن لم تكن من غير سبب أوجب ذلك، وكلاهما ممتنع، فإن كماله من لوازم ذاته، وكونه قادرًا من لوازم ذاته، إذ لو لم يكن من لوازم ذاته لكان عارضًا لهذا، وكان مفتقرًا في ثبوت كونه قادرًا إلى غيره، ثم ذلك الغير إن كان مفعوله فإنه يستلزم الدَّوْر القبلي، فإنه لا يكون فاعلاً للمفعول إلا إذا كان قادرًا فلو استفاد كونه قادرًا من المفعول، والمفعول لا يكون قادرًا على الإقدار إلا بإقداره، لزم أن لا يكون هذا قادرًا حتى يجعله الآخر قادرًا، فلا يكون واحدٌ منهما قادرًا.

وأيضًا فكون المفعول هو الذي يجعل الفاعل قادرًا أو فاعلاً معلوم فساده بصريح العقل، فإن كل ما للمفعول هو من الفاعل لا من نفسه، فلو لم يكن الفاعل قادرًا إلا بإقدار المفعول له لم يكن قادرًا بحال، بل ولا كان مفعول أصلاً، فضلاً عن كونه قادرًا، فضلاً عن كونه مقدورًا لفاعله.

وكذلك لو قُدّر قديمان أو واجبان: كل منهما إنما صار واجبًا قادرًا بإقدار
[١٥٧/أ] الآخر، كان هذا ممتنعًا في صريح العقل، وكان مستلزمًا للدَّوْر القبلي، / فإن هذا لا يكون قادرًا حتى يجعله ذاك قادرًا، وذاك لا يكون قادرًا حتى يجعله هذا قادرًا، فلا يكون كلٌّ واحدٍ منهما قادرًا.

فإن كون القادر قادرًا في نفسه هو سابق لكونه يجعل غيره قادرًا، فمن ليس بقادر في نفسه يمتنع أن يجعل غيره قادرًا، فالامتناع يُعلم من جهة بطلان الدَّوْر القبلي، ومن جهة أن من ليس بقادرٍ يمتنع أن يجعل غيره قادرًا.

وهذا من أحسن ما يُستدل به على التوحيد، فإنه يُعلم به أن الرب لابد أن يكون قادرًا بنفسه، لا تكون قدرته مستفادة من غيره. وحينئذ فإذا قُدّر قادران كان اجتماعهما على فعل المفعول الواحد ممتنعًا لذاته بصريح العقل واتفاق العقلاء، فإن فعل أحدهما له يوجب استقلاله، فيمتنع أن يكون له شريك، فضلاً عن أن يكون هناك فاعل آخر مستقل.

ولهذا كان من المعلوم عند العقلاء بصريح العقل أنه يمتنع اجتماع مؤثرين تامين على أثرٍ واحد، وإن شئت قلت: يمتنع اجتماع علتين تامتين على معلول واحد.

وإذا كان كذلك، فإذا قدر ربَّان[١] امتنع استقلال كل منهما بفعل شيء واحد، بل إذا فعل أحدهما شيئًا كان الآخر فاعلاً لشيء آخر. وهذا تحقيق قوله تعالى: {إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهٍ بِمَا خَلَقَ}[المؤمنون: ٩١].

وأيضًا فإذا كانا قادرَيْن، فإن أمكن أحدهما أن يفعل بدون الآخر أمكن أن يريد ضد مراد الآخر، فيلزم التمانع؛ فإنه إن وجد مرادهما لزم اجتماع الضدين، وإن لم يوجد مراد واحدٍ منهما لزم عجزهما جميعًا، ولزم خلو المحل من أحد المتقابلين اللذين لا يخلو الجسم عنهما، مثل: أن يريد أحدهما إحياء جسم ويريد الآخر إماتته، أو يريد تحريكه ويريد الآخر تسكينه، ونحو ذلك.

---

(١) في الأصل: (فإذا قد ربان).

وإن قيل: يجب اتفاقهما في الفعل، بمعنى أنه إذا فعل أحدهما شيئًا لم يعارضه الآخر فيه، لم يكن واحد منهما قادرًا إلا بشرط تمكين الآخر له والإمساك عن معارضته، وهذا[1] / يستلزم أن لا يكون واحد منهما قادرًا بنفسه، وهو ممتنع كما تقدم. [١٥٨/ب]

وإن فُسِّر الاتفاق في الفعل بمعنى الاشتراك فيه، فالاشتراك في المفعول الواحد، بمعنى أن كلا منهما مستقل بالمفعول، ممتنع كما تقدم.

والاشتراك بمعنى أن هذا له فعل ومفعول غير فعل هذا ومفعوله، يُوجب أن يذهب كل إله بما خلق، والعالم مرتبطٌ بعضه ببعض ارتباطًا، ويحتاج بعضه إلى بعض احتياجًا يمتنع معه أن يكون بعضه مفعولاً لواحدٍ وبعضه مفعولاً لآخر، فإذا قُدِّر فاعلان لزم أن يذهب كل إله بما خلق، وأن يعلو بعضهم على بعض، فذهاب كل إله بما خلق لأن مفعول هذا غير مفعول هذا، وعلو بعضهم على بعض لأن كونهما قادرَيْن يُوجب أن كلاً منهما غنيٌّ في قدرته عن الآخر، وأنه يمكنه أن يفعل بدونه، فيمتنع أن يفعلا شيئًا، سواء كانا متفقَيْن، لامتناع صدور الفعل الواحد عن فاعلين، أو كانا مختلفين، لأن ذلك يستلزم التمانع، فيكون كل منهما مانعًا للآخر، فلابد أن يكون أحدهما هو القادر دون الآخر، فيكون القادر هو القاهر للآخر فيعلو عليه، كما قال تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[المؤمنون: ٩١]، وهذه الأمور مبسوطة في موضع آخر لما تكلمنا على طرق الناس في إثبات التوحيد ومعناه.

والمقصود هنا أنه يمتنع كون واجبين قدرة كل منهما مشروطة بقدرة الآخر، فلابد أن يكون الرب قادرًا بنفسه، فتكون قدرته من لوازم ذاته، واللازم لا ينفك عن الملزوم، وإذا لم يزل قادرًا لم يزل يمكنه فعل المقدور، وإذا لم يكن فعل المقدور ممكنًا لم يكن قادرًا في الأزل، بل صار قادرًا بعد أن لم يكن، وليس هذا من الدور المعي الممكن، مثل أن يقال: لا يكون هذا قادرًا إلا مع كون هذا قادرًا، فإن هذا

---

(١) حدث هنا خطأ في ترتيب الصفحات في الأصل، والكلام التالي من أول: (يستلزم أن لا يكون . . . إلخ) هو في صفحة (١٥٨ب).

ممكن في المخلوقات لمعلولي العلة الواحدة، فإنهما يحصلان بعلة واحدة، فلذلك
إذا كان الفاعلان قادرين / بإقدار ثالث، أمكن أن تكون قدرة أحدهما مشروطة [١٥٩/أ]
بقدرة الآخر، كالأمور المتلازمة التي لا يوجد هذا وقوته إلا مع هذا وقوته.

وأما الواجبان القديمان الخالقان اللذان لم يستفيدا قدرتهما من ثالث، فلو قيل: إن قدرة أحدهما مشروطة بقدرة الآخر لكان من باب الدَّوْر القَبْلي، فإن أحدهما إذا لم تكن قدرته من نفسه ولا من ثالث كانت من الآخر، وهذا هو الدور القبلي. وإن قيل: بل هي حاصلة منه ومن الآخر، قيل: فالحاصل فيه مشروطٌ بقدرته، فلابد له من قدرة يستقل[1] بها، لا يفتقر فيها إلى غيره، ولا يكون غيره شرطًا فيها، فتكون تلك القدرة من لوازم ذاته وهو المطلوب، وإن كانت من لوازم ذاته امتنع أن يصير قادرًا بعد أن لم يكن، وامتنع أن يصير الفعل ممكنًا بعد أن لم يكن، فثبت أنه لم يزل قادرًا ولم يزل المقدور ممكنًا، فثبت أن إمكان الفعل لا أول له، وإذا كان الفعل لم يزل ممكنًا أمكن أن يكون أزليًّا، وإلا امتنع كونه أزليًّا.

فعُلم أن القول بأزلية الإمكان دون إمكان الأزلية جمع بين النقيضين. وحُذّاقهم يعترفون بهذا، وإنما ألجأهم إلى هذا ما ادّعوه من كون الفعل أو الكلام والفعل لم يكن ممكنًا فصار ممكنًا بعد أن لم يكن. وهذا أول من قاله في الإسلام الجهمية والمعتزلة، ولم يقل هذا أحد من أئمة الإسلام، ولا نقل هذا أحد عن النبي ﷺ: لا بلفظه ولا بمعناه، ولا عن أصحابه، ولا عن التابعين لهم بإحسان.

ثم إنهم لمّا قالوا هذا احتاجوا أن يجيبوا عن قول المنازع لهم: الإمكان لا أول له، إذ لو كان له أول للزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي بلا موجب، فقالوا: نقدّر أن إمكان الحدوث لا أول له، أو نقول: الإمكان بشرط حدوث الممكن لا أول له، فيكون حقيقة الكلام إمكان الحدوث له أول لا أول له، وهو

---

(١) في الأصل: (مستقل).

جمع بين النقيضين، بل كل ما قُدِّر أنه يجب حدوثه ويمتنع قدمه فإن إمكان[1] / حدوثه له أول، ويمتنع أن يكون إمكان هذا الحدوث لا أول له، وسواء كان إمكان الحدوث مشروطًا بشرطٍ من جهة الفاعل أو القابل، فمتى كان إمكان الحدوث له أول، امتنع أن لا يكون له أول، وإن كان الحدوث الذي له أول يُعقل في أعيان الحوادث، فما من شيء من المخلوقات إلا وإمكان حدوثه للذي له أول، ويمتنع أن يكون حادثًا، ويكون إمكان الحدوث أزليًّا. [١٥٧/ب]

فهذا القول الذي أحدثته الجهمية والقدرية في الإسلام، واتبعهم عليه من اتبعهم، وهو بدعة في الشرع وباطل في العقل.

وأما إبطال مذاهب الفلاسفة المخالفة للكتاب والسنة فهو ـ ولله الحمد ـ ممكن بصريح المعقول من وجوه متعددة لا تستلزم إلا حقًّا.

فقول الفلاسفة بقدم شيء بعينه من العالم يوجب أنه علة تامة له، وهذا باطل من وجوه متعددة كما قد ذكر في موضعه.

وأيضًا فإنه يمتنع حدوث حادث عن علة قديمة لم يقم بها شيء، فإن الفاعل إذا كان حاله عند وجود المعلول الحادث وقبله ومعه سواء، كان تخصيص الوقت المعين بحدوث الحادث المعين تخصيصًا بلا مخصص، وحدوثًا بلا سبب حادث، فيمتنع أن يحدث عنه شيء بوسط أو بغير وسط، فيلزمه أن لا يكون للحوادث محدث، وهذا غاية السفسطة.

ففروا من القول بأن الحادث لابد له من سبب، فلزمهم أن لا يكون له محدِث، فكان ما فروا إليه أعظم مما فروا منه بكثير.

فتبين أنه لو كان علة قديمة لم يكن حاله بعد أن أوجب ذلك القديم كحاله حين أوجبه، لأنه لو استوت الحالان لم يكن تخصيص حال القدم بالإيجاب أَوْلى من

---

(١) الكلام من أول: (حدوثه له أول . . . إلخ) يعتبر من صفحة (١٥٧ب) ويستمر بعد ذلك، وذلك لما أشرنا من قبل باختلاف ترتيب الصفحات.

غير حال القدم[1]، ولم يكن حال الإحداث المعين أَوْلى من حال عدم الإحداث المعين، إذ كانت نسبة الجميع إليه سواء من كل وجه.

وإذا قيل: إنه موجب للمعين دائمًا.

قيل له: إيجاب الفاعل للمفعول المعين بمعنى مقارنته له في الزمان ممتنع كما بُيِّن في موضعه.

وإيجاب الحوادث شيئًا بعد شيء بدون قيام أمور متجددة به ممتنع أيضًا، كما قد بسط في موضعه، وإيجاب المعين بدون هذا الحادث وهذا الحادث محال، وإيجاب هذا الحادث دائمًا وهذا الحادث دائمًا محال.

وأما إيجاب الحوادث شيئًا بعد شيء فيستلزم أن لا يكون موجبًا للحادث إلا عند حدوثه، وحينئذ يستكمل شرائط الإيجاب، فيلزم من ذلك تجدد الإيجاب بشيء بعد شيء، فحينئذ لم يكن موجبًا لمعين إلا بإيجاب معين، وما استلزم الحوادث لا يكون له إيجاب معين، وأما الإيجاب الذي يتجدد شيئًا بعد شيء فيمتنع أن يكون به شيء بعينه قديمًا، لأن القديم لا يكون إلا بإيجاب قديم بعينه لا يتجدد شيئًا بعد شيء.

وصار أصل التنازع في فعل الله: هل هو قديم، أو مخلوق أو حادث؟ من جنس أصل التنازع في كلام الله تعالى، وكثير من المتنازعين / في كلامه وفعله ليس [١٥٨/أ] عندهم إلا قديم بعينه لم يزل أو حادث النوع له ابتداء، [فالأول][2] قول الفلاسفة القائلين بقدمه، والثاني قول المتكلمين من الجهمية والمعتزلة.

ومسألة حدوث العالم متعلقة بهذا، لكن الدهرية لم يمكنهم القول بقدم كل شيء من أعيان العالم، فإنه خلاف الشاهد، فقالوا بقدم أصول العالم: كالأفلاك والعناصر، وهم يقولون بدوام الحوادث، ويثبتون قديم النوع حادث الأعيان.

---

(١) في الأصل: (القديم).

(٢) ليست في الأصل، زدناها ليستقيم الكلام.

وصار المناظرون لهم من أهل الكلام يمنعونهم ثبوت هذا النوع، ويقولون: كل ما ثبت حدوث شيء من نوعه لزم أن يكون نوعه حادثًا، وأن يكون له ابتداء، لامتناع دوام الحدوث والفعل عندهم، وظنوا أن القول بأن الله خالق كل شيء لا يتم إلا بهذا، فاستظهر الفلاسفة عليهم بهذا، وطوَّلوا الكلام عليهم في إبطال هذا، وظنوا[1] أنهم بردهم ثبت لهم قدم العالم.

وكان خطأ هؤلاء الفلاسفة أعظم من خطأ أولئك، فإن نفس الأصل الكلي الذي اعتمدوا عليه لو أعطوه حقه لم يكن فيه دليل إلا على إبطال قول[2] من زعم أن الرب كان معطَّلاً عن الفعل والكلام، ليس فيه دليل على قدم شيء من العالم، بل هو بعينه يدل على أن كل ما سوى الله حادث كائن بعد أن لم يكن.

والاستدلال بذلك أصح من الاستدلال بتناهي الحوادث لوجهين: أحدهما: أن ذلك قد بيّنوا بطلانه، والنزاع فيه طويل ولوازمه شنيعة.

والثاني: أن متأخريهم قالوا: هذا إنما يدل على حدوث الأجسام التي لا تخلو عن الحوادث.

قالوا: فإذا جاز وجود موجود ليس بجسم ـ كالعقول والنفوس ـ لم يكن في هذا ما يدل على حدوث هذا.

وهكذا ذكره الشهرستاني والرازي والآمدي والأرموي وغيرهم، حتى قال من قال في عقيدته: «الأجسام حادثة» من المتأخرين أتباع هؤلاء، وقد لا يجزم بقدم العقول والنفوس، لكن يقف عند[3] ذلك ويجزم بحدوث الأجسام، لكون هذا هو الذي دل عليه العقل عنده. وزعم بعض هؤلاء أن سبب حدوث الأجسام هو ما يحدث من تصورات النفوس المتعاقبة، وأجابوا بهذا عمّا طالبهم به خصومهم من سبب الحدوث.

---

(١) في الأصل: (وظنهم)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) في الأصل: (إلا على قول إبطال قول . . . إلخ)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٣) في الأصل: (عن)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

وزعم الرازي في «المطالب العالية» أن هذا هو الجواب الباهر عن حجة الفلاسفة، واتبعه على ذلك الأرموي في كتابه، وزعم أن هؤلاء قدماء المتكلمين لم يجيبوا عنه.

وليس الأمر كذلك، بل شيوخ المتكلمين قرروا في كتبهم بأنه يمتنع وجود ممكن إلا جسمًا أو عرضًا، وبيّنوا أن ما يدَّعي الفلاسفة إثباته خارجًا عن ذلك ـ كالعقل والنفس والمادة والصورة ـ باطل، وإنما يعود إلى إثبات أمور ثابتة في الذهن لا في الخارج، وهي من نوع العرض، أو إلى ثبوت قدر مشترك بين الأجسام، وهو الكليات التي لا تخرج عن جسم أو عرض أو إثبات صورة هي إما جسم وإما عرض، حتى أن ابن حزم، وهو ممن يعظِّم الفلاسفة قرر /[1] أن الأمر منحصر في الأجسام والأعراض، وبيّنوا أنه لا يخرج الممكن عنهما. [١٥٩/ب]

وآخرون من أئمة الكلام والنظر قرروا ما هو أعم من ذلك: أن الموجود لا يخرج عن هذين القسمين، وبيّنوا أن ما يدعي غيرهم إثباته: إما أن يكون ممتنعًا ثبوته في الخارج، وإما أن يكون داخلاً في أحد القسمين.

ولكن لفظ «الجسم» و«العرض» فيه نزاع اصطلاح لفظي وفيه نزاع عقلي كما قد بسط في موضعه. والمقصود هنا أن الفلاسفة لا حجة لهم أصلاً على قدم شيء من أشخاص العالم، بل الأصل العقلي الذي يعتمدون عليه يمنع قدمها، وقد ذكرنا هذا في مواضع.

وهذا ابن سينا أفضل متأخريهم، وهو الذي أخذ فلسفة الأوائل: لخصها وضم إليها البحوث العقلية التي تلقاها عن المتكلمين من المعتزلة وغيرهم، فزاد فيها ما يوافقها ويقويها، بحيث صار لهم في الإلهيات كلام له قدر لا يوجد لمتقدميهم، فصار أحسن ما عندهم من الإلهيات ما استفاده ابن سينا من كلام المتكلمين،

---

(١) هذا آخر الاضطراب في ترتيب الصفحات في هذا الموضع في المخطوطة الأصل.

والمواضع التي تخالف أصولهم، وقد زلَّ فيها المتكلمون، صارت عمدة له في الرد على المتكلمين، والمتكلمون المعتزلة لهم مواضع أخطأوا فيها وشاركهم[1] الفلاسفة فيها، فصارت الفلاسفة تحتج بها عليهم ـ كنفي الصفات ـ ولهم مواضع انفردوا بالخطأ فيها دون غيرهم من المسلمين والفلاسفة، فاستطالت بها عليهم الفلاسفة، كقولهم: إن المحدث لا يحتاج إلى الفاعل إلا في حال حدوثه لا في حال بقائه، وقولهم: إن القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح، وقولهم: إن الممكن يترجح أحد طرفيه إذا كان الوجود أَوْلى به من العدم، وإن لم ينته إلى حد الوجوب.

فهذه الأمور ونحوها من كلام القدرية التي خالفهم فيها أهل السنة وجمهور المسلمين، هي مما طوَّلت / لسانهم عليهم، واشتركوا هم وهم في نفي الصفات، [١٦٠/أ] وسلك ابن سينا فيها مسلكًا، فمن تدبر كلامه وجده مشتقًّا من كلامهم، إذ كلام قدماء الفلاسفة في ذلك نزر قليل، ولم يصر للقوم كلام يعتد به في الإلهيات إلا بسبب ابن سينا وأمثاله بما استفاده من مبتدعة المسلمين.

ولهذا لم يكن أولئك يسمون هذا «العلم الإلهي»، وإنما يسمونه «علم ما بعد الطبيعة». باعتبار وجوده، أو علم ما بعد الطبيعة باعتبار معرفته. وهو كلام في الوجود المطلق ولواحقه، كالواحد ولواحقه، وكتقسيم ذلك إلى الجوهر والعرض، وكتقسيم العرض إلى الأجناس التسعة التي هي: الكم، والكيف، والإضافة، والأين، ومتى، والوضع، والملك، وأن يفعل وأن ينفعل. ومنهم من يجعلها خمسة، ومنهم من يجعلها ثلاثة، وقد أُنشد فيها:

زيد الطويل الأسود ابن مالكٍ ... في بيته بالأمس كان متكي
بيده سيف نضاه فانتضى ... فهذه عشر مقولات سوا

(١) في الأصل: (وشاركوهم)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

ثم أخذوا يتكلمون في أنواع هذه الأجناس حتى ينتهوا إلى مبادئ علومهم الجزئية، كالمقدار الذي هو موضوع الهندسة، والعدد الذي هو موضوع الحساب، والجسم الذي [هو][1] موضوع العلم الطبيعي ونحو ذلك، وتكلموا في العلة والمعلول بكلام قليل.

وأما الكلام بلفظ الواجب الوجود وممكن الوجود فهذا من كلام ابن سينا وأمثاله، الذين اشتقوه من كلام المتكلمين: المعتزلة ونحوهم، وإلا فكلام سلفهم إنما يوجد فيه لفظ العلة والمعلول.

وقد تكلمت على ما ذكره معلمهم الأول أرسطو في غير هذا الموضع، وبينت قلة فائدة الحق منه، وما فيه من التقصير والخطأ الكثير، وأنه كما قيل: «لحم جمل غث على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى، ولا سمين فيقلى».

[١٦٠/ب] وأولئك كانوا يعتمدون في إثبات العلة الأولى / على أن الفلك متحرك بإرادة، والمتحرك بالإرادة لابد له من مراد يكون محركًا له تحريك المعشوق لعاشقه، وهذا إذا ثبت لم يفد إلا أن له علة غائية، لا يفيد أنه معلول لعلة فاعلة، وهم مع ذلك لا يجعلون مراد الفلك عبادة الله ومحبته، بل مراده التشبه به، ولهذا جعلوا الفلسفة التشبه بالإله على قدر الطاقة.

والفلك عندهم ليس مفعولاً ولا ممكنًا ولا معلولاً لعلة فاعلة، بل هو موجود بنفسه. والممكن عندهم لا يكون إلا المحدَث المسبوق بالعدم، والفلك ليس كذلك.

كلام ابن سينا على واجب الوجوب

وابن رشد وأمثاله من الفلاسفة يسلكون طريقة القدماء في هذا الباب، فعدل ابن سينا عن ذلك إلى ما استفاده من طرق المتكلمين، فسلك طريق تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن، كما يقسِّمونه هم إلى القديم والمحدث، وتكلم على خصائص واجب الوجود بكلامٍ بعضه حق وبعضه باطل، لأن الوجوب الذي دل

---

(١) زيادة ليست في الأصل، زدناها ليستقيم الكلام.

عليه الدليل إنما هو وجوده بنفسه واستغناؤه(١) عن موجد، فحمّل هو هذا اللفظ ما لا دليل عليه، مثل عدم الصفات، وأشياء غير هذه.

وهذا اشتقّه من كلام المعتزلة في القديم، فلما أثبتوا قديمًا وأخذوا يجعلون القدم مستلزمًا لما يدّعونه من نفي الصفات، جعلوا الوجود الذي ادّعاه كالقدم الذي ادّعوه، وليس في واحد منهما ما يدل على مقصود الطائفتين.

وسلك طريقًا ثانيًا في إثبات واجب الوجود، ذكرها في كتابه المسمى «بالنجاة» وهي مبنية على الحدوث فقال(٢): «فصل آخر في البيان»(٣): ويقول أيضًا: «إن كل حادث(٤) فله علة مع حدوثه، فلا يخلو إما أن يكون حادثًا باطلاً مع الحدوث لا يبقى زمانًا، وإما أن يكون إنما(٥) يبطل الحدوث بلا فصل زمان، وإما أن يكون بعد الحدوث باقيًا. والقسم الأول محال ظاهر الإحالة، والقسم الثاني أيضًا محال لأن الآنات لا تتالى، وحدوث أعيانٍ واحدة بعد الأخرى متباينة في العدد لا على سبيل الاتصال الموجود في مثل الحركة يوجب تتالي الآنات، وقد بطل ذلك في العلم الطبيعي، ومع ذلك فليس يمكن أن يُقال: [إن](٦) كل موجود هو كذلك، فإن في الموجودات موجودات باقية بأعيانها، فلنفرض الكلام فيها فنقول: / إن [كل](٧) حادث فله علة في حدوثه وعلة في ثباته، ويمكن أن يكون [١٦١/أ] ذاتًا واحدة، مثل القالب في تشكيله للماء(٨)، ويمكن أن يكونا شيئين مثل الصورة

---

(١) في الأصل: (واستغنائه).

(٢) انظر كتاب «النجاة»: (٣/ ٢٣٦).

(٣) في «النجاة»: (فصل آخر في التجرد لإثبات واجب الوجود وبيان أن الحوادث تحدث بالحركة .. إلخ).

(٤) في «النجاة»: (وكل حادث).

(٥) ساقطة من الأصل، وهي في كتاب «النجاة».

(٦) ساقطة من الأصل، زدناها من كتاب «النجاة».

(٧) ساقطة من الأصل، وهي في كتاب «النجاة».

(٨) في كتاب «النجاة»: (الماء).

الصنمية، فإن محدثها الصانع[1] ومثبتها يبوسة[2] جوهر العنصر المتخذ[3] منه».

وملخص هذا الكلام: أن الموجود الحادث قد يبقى فلا يمكن أن يُقال حين حدوثه بطل، فإنه جمع بين النقيضين، ولا أنه يجب عدمه بعد حدوثه إلا في مثل الحركة. وأما في غيرها فأن نعلم أن فيها ما هو باق، وأيضًا فإنه يوجب تتالي الآنات. وهو مبني على مسألة إثبات الجوهر الفرد، فيكون الآن جزءًا لا ينقسم تلو الآن الآخر، وهو يبطل ذلك.

وفي الجملة فهذه المقدمة هو أن في المحدثات أمورًا باقية هي حق لا ينازعه فيها أحد، وما يحكى عن النظّام أنه قال: إن الأجسام لا تبقى، إما أن يقال هو مخالفة للضرورة، وإما أن يقال النزاع فيها لفظي، وإما أن يقال: النزاع فيها في مسألة أخرى، وهو افتقار المحدث في حال بقائه إلى ما يبقيه، فإنه قد قيل: إن النظّام إنما أراد بذلك مخالفة أصحابه المعتزلة الذين يقولون: إن المحدَث إنما يفتقر إلى المؤثر حين حدوثه لا حين بقائه، فقال هو: إن الباقي حال بقائه مفتقر إلى المؤثر. وهذا الذي قاله النظّام هو الذي قصده ابن سينا أيضًا، وهو الصواب الذي عليه أهل السنة والجماعة وجماهير العقلاء.

ولهذا قال ابن سينا بعد ذلك كلامًا صحيحًا، قال[4]: «ولا يجوز أن يكون الحادث ثابت الوجود بعد حدوثه بذاته، حتى يكون إذا حدث فهو واجب أن يوجد ويثبت لا بعلة في الوجود والثبات».

«وذلك[5] أنك تعلم أن كل حادث ـ بل كل معلول ـ فإنه باعتبار ذاته ممكن

---

(١) في الأصل: (للصانع)، والمثبت من «النجاة».

(٢) في الأصل: (بنوسر) وهو تحريف، والمثبت من «النجاة».

(٣) في كتاب «النجاة»: (المتخذة).

(٤) انظر كتاب «النجاة»: (٣/ ٢٣٧).

(٥) هذه العبارة التي تبدأ بقوله: (وذلك أنك . . . إلخ) في كتاب «النجاة»: (٣/ ٢٣٧ ـ ٢٣٨)، وهي بعد الكلام السابق بنحو نصف صفحة.

الوجود. ولكن الحق أن ذاته ممكنة في نفسها، وإن كان[1] باشتراط عدمها ممتنع[2] الوجود، وباشتراط وجودها واجب[3] الوجود، /وفرق بين أن يُقال: [١٦١/ب]
وجود زيد الموجود واجب، وبين أن يُقال: وجود زيد ما دام موجودًا فإنه واجب. وكذلك فرق[4] بين أن يُقال: إن ثبات الحادث واجب بذاته، وبين أن يُقال: إنه واجب بشرط[5] ما دام موجودًا. فالأول كاذب والثاني صادق، فإذا لم نتعرض[6] لهذا الشرط كان ثبات الوجود غير واجب. واعلم أن ما أكسبه الوجود وجوبًا أكسبه العدم امتناعًا، ومحال أن يكون حال العدم ممكنًا ثم يكون حال الوجود واجبًا، بل الشيء في نفسه ممكن ويعدم ويوجد، وأي الشرطين اشترط عليه دوامه[7] صار مع شرط دوامه ضروري الحكم لا ممكنًا، ولم يتناقض ذلك، فإن الإمكان باعتبار ذاته، والوجوب والامتناع باعتبار شرط لاحق به، فإذا كانت الصورة كذلك، فليس للممكن في نفسه وجود واجب بغير اشتراط البتة، بل ما دام ذاته تلك الذات لم تكن واجبة الوجود بالذات بل بالغير وبالشرط فلم يزل متعلق الوجود بالغير، وكل ما احتيج فيه إلى غير وشرطٍ فهو محتاج فيه إلى سبب، فقد بان أن ثبات الحادث[8] ووجوده بعد الحدوث بسبب[9] يمد وجوده، فإن وجوده هو بنفسه غير واجب[10]،

(١) في كتاب «النجاة»: (وإن كانت).
(٢) في المصدر السابق: (ممتنعة).
(٣) في المصدر السابق: (واجبة).
(٤) في كتاب «النجاة» (٣/ ٢٣٨): (فإنه واجب ـ وقد بين هذا في المنطق ـ وكذلك فرق).
(٥) هذه اللفظة ساقطة من كتاب «النجاة».
(٦) في المصدر السابق: (... صادق بما بينا فإنا إذا لم نتعرض ...).
(٧) في المصدر السابق: (شرط له دوامه).
(٨) في الأصل المخطوط: (فقد بان أن للحادث ...)، والتصويب من كتاب «النجاة».
(٩) في الأصل: (سبب)، والمثبت من كتاب «النجاة».
(١٠) في الأصل: (فإن وجوده وهو بنفسه ... إلخ)، وفي كتاب «النجاة»: (يمد وجوده وهو بنفسه غير واجب)، ولعل ما أثبتناه هو الأقرب للصواب.

فليس لأحدٍ من المنطقيين أن يعترض علينا، فنقول: إن الإمكان الحقيقي هو الكائن في حال العدم للشيء، وإن كل ما يوجد فوجوده ضروري. فإن قيل له: ممكن فباشتراك الاسم، فإنه يقال له: إن كان الحصول يلحقه[1] بالضروري الوجود، فإن العدم أيضًا يجب أن يلحقه بالضروري العدم، ولا يحفظ عليه الإمكان، فإنه كما أنه متى كان موجودًا كان واجبًا، أي[2] يكون موجودًا ما دام موجودًا، كذلك متى كان معدومًا كان واجبًا، أي[3] يكون معدومًا ما دام معدومًا، لأن نظرنا هنا[4] في الواجب بذاته والممكن بذاته، ونظرنا في المنطق ليس كذلك».

[١٦٢/أ] قلت: / هذا الذي ذكره من اعتراض أهل المنطق عليه قد اعترض عليه ابن رشد وغيره، وإن كان ابن رشد متأخرًا عنه.

وذلك أن الممكن في كلام سلفهم الفلاسفة ـ كأرسطو وأصحابه ـ إنما يكون في حال العدم، ولهذا يقولون: إن الإمكان يفتقر إلى محل يقوم به قبل حصول الممكن، ولهذا قالوا: كل حادث فإنه مسبوق بإمكان العدم، والإمكان وصف ثبوتي فلابد له من مادة تقوم به.

وأولئك لم يكونوا يقسِّمون الموجود إلى واجب وممكن، وإنما هذا تقسيم ابن سينا وأتباعه، بل العالم عندهم من قسم الواجب لا الممكن، فلفظ الممكن يراد به

---

(١) يوجد سقط طويل في الأصل، وفي كتاب «النجاة»: (. . . فإنه يقال له: قد بينا في كتبنا المنطقية أن اشتراط العدم للممكن الحقيقي اشتراط غير صحيح في أن يجعل جزء حد للممكن، بل هو أمر يتفق ويلزم الممكن في أحوال، وبيان أن الموجود ليس ضروريًا لأنه موجود، بل بأن يشترط شرط، وهو: إما وضع الموضوع أو المحمول أو العلة والسبب، لا نفس الموجود، فينبغي أن تتأمل ما قلناه في الكتب المنطقية فتعلم أن هذا الاشتراط غير لازم، فإن نظرنا هٰهنا هو في الواجب بذاته والممكن بذاته، فإن كان الحصول يلحقه . . . إلخ).

(٢) في كتاب «النجاة»: (أن يكون).

(٣) في كتاب «النجاة»: (٣/ ٢٣٨ ـ ٢٣٩): (أن يكون).

(٤) في المصدر السابق (٣/ ٢٣٩): (هٰهنا).

هذا وهذا، وابن سينا لم يرض أن يجعله من باب الاشتراك[١] اللفظي فقط، بل أخذ القدر المشترك وهو إمكان أن يوجد وأن يعدم مع قطع النظر عمَّا هو متصف به في الحال، وهو السبب الموجب لأحدهما، ولا ريب أن هذا يتصف به في الحالين، وأما إذا أريد بالممكن الممكن أن يوجد أي: يصير موجودًا في المستقبل فلا يتصف به إلا المعدوم القابل لذلك.

وهذا الذي قاله يستلزم أمرين باطلين:

كلامه يستلزم أمرين باطلين

أحدهما: ما غلط فيه هو وسلفه حيث ظنوا أن في الخارج حقيقة تقبل[٢] هذا وهذا وأنها متصفة بالوجود والعدم، كالذين قالوا المعدوم شيء، وقد بسط هذا في موضعه، وبُيِّن أن الصواب أن هذه الحقيقة المتصورة في العقل هي المحكوم عليها بأنها تقبل أن تكون موجودة في الأعيان وتقبل أن لا تكون موجودة، كما أن الممتنع كاجتماع النقيضين إذا قلنا إنه ممتنع فالمراد أن هذه الحقيقة المتصورة ممتنع ثبوتها في الخارج.

الثاني: ما خالف فيه هو ومتّبعوه سلفه حيث ظنوا أن القديم الأزلي الواجب الوجود قد يكون ممكنًا بغيره يقبل العدم، فإنهم جمعوا في ذلك بين كونه ممتنع العدم وكونه قابل العدم، وهو إنما يقبل العدم باعتبار كون ذاته مجردة عن الموجب، وهذا تقدير ممتنع، فلا يقبل العدم إلا على تقدير ممتنع، وما كان كذلك فقبوله للعدم ممتنع، فجمعوا بين النقيضين، وورد عليهم إشكالات لا جواب لهم عنها كما قد بسط في مواضع، مثل الكلام على «المحصل» وغيره.

والمقصود هنا تمام كلامه في افتقار المحدثات إلى علة دائمة ليتبين من نفس ما يصححونه بالمعقول ثبوت حدوث كل ما سوى الله.

---

(١) في الأصل والمطبوع: (الاشتراط) وهو تحريف، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) في الأصل: (يقبل).

[١٦٢/ب] قال(١): «فتبين(٢) من هذا أن المعلولات(٣) / مفتقرة في بيان وجودها(٤) إلى العلة، وكيف وقد قلنا إنه(٥) لا تأثير للعلة في العدم السابق، فإن علته عدم العلة، ولا في كون هذا الوجود بعد العدم، فإن هذا مستحيل أن لا يكون هكذا(٦)، فإن الحادثات لا يمكن أن يكون لها وجود بالطبع(٧) إلا بعد عدم، فالمتعلق بالعلة هو الوجود الممكن في ذاته(٨) لا في شيء من كونه بعد عدم أو غير ذلك، فيجب أن يدوم هذا المتعلق(٩)، فيجب أن (لا)(١٠) تكون العلل التي لوجود الممكن في ذاته من حيث وجوده(١١) الموصوف مع المعلول».

قلت: هذا إشارة إلى ما قدمه قبل هذا من أن سبب الافتقار إلى المؤثر هو الإمكان لا الحدوث. وليس لنا غرض هنا في كشف ذلك، فإنّا قد بينا في غير هذا الموضع أن الافتقار إلى المؤثر ليس علة أصلاً، بل نفس المفتقر إلى المؤثر مفتقر إليه لذاته لا لوصفٍ من أوصاف ذاته، فكل ما سوى الله فإنه بذاته فقير إليه لا يتصور أن لا يكون فقيرًا إليه، وفقره إلى الله ليس لعلة أوجبت له أن يكون فقيرًا، بل فقره لذاته.

وأما كونه محدَثًا وكونه ممكنًا يقبل الوجود والعدم، فهذا دليل على فقره ومستلزم لفقره، فإن المحدث كان معدومًا، وما كان معدومًا لم يكن موجودًا بنفسه

---

(١) أي: ابن سينا، وانظر كتاب «النجاة»: (٣/ ٢٣٩).
(٢) في كتاب «النجاة»: (فبين).
(٣) كتب في نهاية الصفحة في الهامش: (قوبل بحسب الطاقة).
(٤) في كتاب «النجاة»: (في ثبات وجودها).
(٥) في المصدر السابق: (وقد بينا أنه).
(٦) في المصدر السابق: (أن يكون إلا هكذا).
(٧) هذه الكلمة ليست في الأصل، وأثبتناها من كتاب «النجاة».
(٨) في كتاب «النجاة»: (بذاته).
(٩) في المصدر السابق: (التعلق).
(١٠) كذا بالأصل، ولعل الصواب حذفها.
(١١) في كتاب «النجاة»: (من حيث هو وجوده).

بل بغيره، وكذلك ما كان يقبل الوجود والعدم فإنه ليس له من ذاته أن يكون موجودًا، وهذا مثل قولنا مصنوع ومخلوق ونحو ذلك، فإن ذلك دليل على افتقاره، وإلا ففقر الأشياء واحتياجها إلى الخالق هو لذاتها، وقولنا لذاته هو بحسب ما اعتيد من الخطاب، وإلا فليس لها ذات دونه توصف بفقرٍ ولا غنى، بل هو المبدع لإنيّاتها ولا إنيّة لها بدون إبداعه ولا دوام لإنيّاتها بدون إبداعه، ولا علة لذلك أصلاً، كما أن وجوبه بنفسه لا علة له، واستغناؤه عن غيره لا علة له.

وإذا / قلنا: هو موجود بنفسه أو واجب بنفسه أو غني بنفسه، فليس المراد أن [١٦٣/أ] نفسه جعلته موجودًا أو جعلته واجبًا أو جعلته غنيًّا، بل نفس الوجود الواجب الغنى هو نفسه، لا أن هنا فاعلاً ومفعولاً وعلة ومعلولاً، وإنما يغلط في هذا من يظن أن وجوده زائد(١) على حقيقته، كأبي هاشم وطائفة من أهل الكلام ـ ومن وافقه من الفقهاء أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم، والرازي في أحد قوليه، فإنهم يجعلون الوجود الواجب معلول الذات الموصوفة به، كما يجعلون ـ هم والمتفلسفة ـ الذات الممكنة قابلةً للوجود المتصفة به، ويجعلون الوجود صفة للذات الموجودة.

وهذا يقوله تبعًا لهم طوائف من نُظّار أهل السنة، كما يوجد مثل ذلك في كلام كثير منهم، كأبي الحسن بن الزاغوني وغيره. والمتكلم بهذا إما أنه توسع في العبارة أو زلَّ في الفهم، وإلا فالذي عليه حذّاق النظار من متكلمي أهل السنة وغيرهم أن الموجود في الخارج هو الحقيقة الموجودة في الخارج، ليس هناك شيئان: أحدهما: وجود هو جوهر أو عرض، والثاني: حقيقة موجودة متصفة بهذا.

ولفظ «الوجود» قد نعني به المصدر، إما مصدر وَجَدَ يَجِدُ وجُودًا، أو مصدر أوجده الله، أو مصدر وجدْتُه أَجِدُهُ وجودًا.

لكن ليس المراد في هذا المقام مسمّى المصادر، فإن إيجاد الله للخلق هو

---

(١) في الأصل المخطوط: (زائدًا)، والصواب ما أثبتناه.

خلقه لهم. وهذا عند الأكثرين هو فعل غير المخلوقات، وعند كثير من النظار: الخلق هو المخلوق.

وأما مصدر وجدت الشيء أجدُهُ كما في قوله: ﴿وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ﴾[النور: ٣٩]، فهذا فعل قائم بالواجد كالرؤية والمعاينة ونحو ذلك، وليس مرادهم بقولهم: هذا موجود: هذا مرئي معاين، وإن كان أصل اللفظ أُخذ من هذا، فإن ما كان ثابتًا في نفسه كان بحيث يجده الواجد، أي: يراه ويعاينه، بخلاف المعدوم المنفي، فسمي ما هو بحيث يجده الواجد موجودًا، لكن إذا قالوا: «وجد» فمرادهم أنه حصل وكان، ولا يلحظون أن غيره وَجَده، وإن كان / لفظ الفعل مبنيًّا لما لم يسم فاعله، فإذا [١٦٣/ب] كان المراد أنه كان وحصل، فمعلوم أن كونه وحصوله مصدر كَانَ يَكُونُ وحَصَلَ يَحْصُل، لكن هو إذا صار كائنًا حاصلاً، فالكائن الحاصل هي حقيقته الموجودة، ليس هناك هذا الكائن الحاصل ووجود قائم به بعد كونه غير حقيقته الموجودة.

إذا تبين هذا فقولنا: مفتقر لذاته، لا يريد به أن هناك ذاتًا غير الموجودة ثابتة في الخارج هي الموصوفة بالفقر، وإنما يسوغ هذا عند من يقول: المعدوم شيء وحقيقته زائدة على الوجود في الخارج، وإنما المقصود بذلك أن هذا الموجود المخلوق في الخارج هو فقير محتاج، فنفس حقيقته التي هي الموجودة هي الفقيرة، وإذا قُدِّر أن هناك وجودًا زائدًا(١) عليه، أو وجوده الذي هو مصدر، فكل ذلك فقير محتاج، كما أن نفسه الموجودة فقيرة محتاجة، كما أن الرب غني بنفسه الموجودة، وهذا المخلوق موصوف بالفقر والحاجة قبل أن يوجد وبعد أن وجد.

أما قبل وجوده فالمراد بذلك أنه لا يكون موجودًا إلا بالحق(٢)، فلا يصير موجودًا بنفسه. وأما بعد الوجود فالمراد بذلك أنه ما صار موجودًا، ولا يدوم وجوده، ولا صار له حقيقة، ولا تدوم له حقيقة، إلا بالخالق.

---

(١) في الأصل: (أن هناك وجود زائد).

(٢) كذا بالأصل، ولعل الصواب: (إلا بالخالق) كما في آخر الفقرة.

وإذا قلنا: لا يكون موجودًا، فقد أخبرنا عن شيء تصورناه قبل وجوده، وهذه هي ما يتصور في الذهن منه.

ولا ريب أن الذين: قالوا: المعدم شيء، والذين قالوا: إن ماهية الشيء زائدة على وجوده، وجدوا الفرق بين ما هو ثابت في الذهن وما هو ثابت في الخارج.

وهذا فرقٌ صحيح، فإن المعاني الذهنية ليست هي الحقائق الخارجية، لكن توهموا أن هذه المعاني الذهنية ثابتة في الخارج، وهذا غلط، وهذا مبسوط في موضعه.

وإذا كان كل ما سوى الله مفتقرًا إليه لذاته، والحدوث والإمكان مستلزمان لفقره دليلان[1] عليه فهل يتصور إمكان بلا حدوث؟ هذا محل نزاع. فجمهور العقلاء من الأولين والآخرين [من][2] أهل الملل قاطبة، وأئمة الفلاسفة كأرسطو وأتباعه يقولون: إن الإمكان والحدوث متلازمان، وخالف في ذلك ابن سينا وموافقوه، فزعموا أن الممكن قد يكون قديمًا أزليًّا واجبًا بغيره.

والمقصود هنا أن ابن سينا ذكر أنه يجب أن تكون العلل التي لوجود الممكن في ذاته من حيث وجوده الموصوف مع المعلول، فما دام المعلول دامت عليته، كذلك ما دامت العلة دام معلولها.

قال[3]: «فإذ قد اتضح[4] هذه المقدمات / فلابد من واجب الوجود. وذلك [١٦٤/أ]
أن[5] الممكنات إذا وجدت وثبت وجودها، كان لها علل لثبات الوجود، ويجوز

---

(١) في المطبوع: (دالان).

(٢) زيادة يقتضيها السياق، وسيرد نحوه هنا ص٤٦٧ .

(٣) انظر كتاب «النجاة»: (٣/ ٢٣٩).

(٤) في المصدر السابق: (وإذا اتضحت).

(٥) في المصدر السابق: (لأن).

أن تكون تلك العلل علل الحدوث بعينها إن بقيت مع الحادث، ويجوز أن تكون عللاً أخرى ولكن مع الحادثات، وتنتهي لا محالة إلى واجب الوجود، إذ قد بيّنّا أن العلل لا تذهب إلى غير نهاية[1] ولا تدور».

قال[2]: «وهذا في ممكنات الوجود التي لا تفرض حادثة أَوْلى وأظهر».

قال[3]: «فإن تشكك متشكك وسأل فقال: إنه لما كان إنما يثبت الممكن الحادث بعلة، وتلك العلة لا تخلو[4] إما أن تكون دائمًا[5] علة لثباته، أو حدث كونها علة لثباته، فإن كانت[6] دائمًا علة لثباته وجب أن لا يكون الممكن حادثًا، وقد وضعناه[7] حادثًا، فإن[8] حدث كونها علة لثباته، فيحتاج أيضًا كونه[9] علة لثباته، والنسبة التي له إليه[10] إلى علة أخرى لثباته بعد العلة المحدثة[11] لهذه النسبة، فإن النسبة التي بينهما قد كانت بسبب[12] ما، فيجب أن يدوم ويبقى بسبب، والكلام في الأخرى كالكلام في الأولى، فهذا بعينه يوجب وضع[13] العلل الممكنة الحادثة معًا بلا نهاية».

---

(١) في المصدر السابق: (النهاية).

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة، وانظر كتاب «النجاة»: (٣/ ٢٣٩).

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٤) في الأصل: (لا تخلوا).

(٥) في الأصل: (دائمة)، والتصويب من كتاب «النجاة».

(٦) في الأصل: (فإن كان)، والمثبت من كتاب «النجاة».

(٧) في كتاب «النجاة»: (... حادثًا ووضعناه).

(٨) في كتاب «النجاة»: (وإن).

(٩) في كتاب «النجاة»: (كونها).

(١٠) في كتاب «النجاة»: (التي لها إليه).

(١١) في كتاب «النجاة»: (بعد العلة وهي المحدثة).

(١٢) في كتاب «النجاة»: (لسبب ما).

(١٣) في كتاب «النجاة»: (... كالكلام في الأولى بعينه ويوجب هذا وضع).

قال[1]: «نقول[2] في جواب هذا: إنه لولا تسبب شيء[3] من شأن ذلك الشيء أن يكون حدوثه بلا ثبات، أو ثباته على سبيل الحدوث والتجدد على الاتصال، فيلزم منه انتهاء علل محدثة ومثبتة إلى علل أخرى في زمانٍ آخر يناقض تلك أو يزيد عليها تأثيرًا حادثًا من غير تشايع[4] آنات، بل مع بقاء كل علة ومعلول ريثما يتألف[5] إلى الآخر، لكان هذا الاعتراض لازمًا».

قال[6]: «فأما هذا[7] الشيء فهو الحركة، وخصوصًا المكانية، وخصوصًا المستديرة».

قلت: من هنا يتبين المقصود، فإن هذا الاعتراض لازم لا محيد عنه، وما ذكره من الجواب في غاية الفساد. وذلك أن صاحب / الاعتراض قال: «ثبات [١٦٤/ب]
الحادث لابد له من علة دائمة كما تقدم، فإن كانت تلك العلة القديمة دائمة وجب كون المحدث بها قديمًا معها لا حادثًا، فإن حدث[8] كونها علة، فذاك أيضًا حادث، فيلزم أن تكون عِلِّيّة ذلك الحادث حادثة ثانية، ثم عِلِّيّة ثبات تلك العلة الحادثة يقتضي علة حادثة ثالثة، وهلمَّ جرًّا.

والعلة يجب أن تكون مع المعلول، فهذا يقتضي تقدير علل ممكنة حادثة معًا بلا نهاية، وهو ممتنع.

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة، وانظر «النجاة»: (٣/ ٢٣٩ ـ ٢٤٠).

(٢) في كتاب «النجاة»: (فنقول).

(٣) في كتاب «النجاة»: (لولا ثبوت شيء).

(٤) في كتاب «النجاة»: (تشافع)، وفي الأصل كان بعدها: (مع) وضرب عليها.

(٥) في كتاب «النجاة» (٣/ ٢٤٠): (يتأدى).

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة، وانظر كتاب «النجاة»: (٣/ ٢٤٠)، وقبله عنوان الفصل وهو: (فصل في إثبات انتهاء مبادىء الكائنات إلى العلل المحركة لحركة مستديرة).

(٧) في كتاب «النجاة»: (فأما ما هذا).

(٨) في الأصل: (فإن حدثت)، والمثبت من «النجاة».

وهذا الاعتراض مستقيم سواء قيل: إن علة الحدوث[1] هي علة الثبات، أو قيل: للثبات علة غير علة الحدوث، وذلك أن علة الحدوث لابد أن تكون حادثة أيضًا، فإنها لو كانت قديمة لزم صدور الحادث عن العلة القديمة. وهذا ممتنع، فإن تلك العلة إما أن تكون دائمًا[2] علة لحدوثه، فيلزم أن يكون المحدَث غير محدَث بل دائمًا، وإما أن تكون حال كونه علة لحدوثه، ثم حدوث كونها علة لحدوثه هو أمر حادث، والقول فيه كالقول في الأول، فلابد أن تكون له علة حادثة، فهذه حوادث في آن واحد، لأن عِلِّيَّة العلة يجب أن تكون مع المعلول.

وأما الجواب الذي ذكره، فمقصوده به أنه لولا الحركة لكان هذا الاعتراض لازمًا، فإن الحركة تحدث بلا ثبات، أو تثبت على سبيل الحدوث والتجدد على الاتصال، فلزم بها انتهاء العلل المحدثة والمثبتة إلى علل أُخَر في زمانٍ آخر.

ومضمون هذا أن كون الشيء علةً لحدوث شيءٍ أو لثباته وإن كان حادثًا، فيسبب حدوثه الحركة المتصلة، والحركة المتصلة تحدث عللاً أُخر في زمان آخر لتلك الكليات، فلا تزال العلة باقية بهذا السبب.

فيقال: هذا الجواب باطل من وجهين:

أحدهما: أن الكلام في حدوث هذه الحركة الحادثة كالكلام في حدوث غيرها سواء كانت طبيعية / أو قسرية أو إرادية، لا سيما وهم يقولون هي إرادية. [١٦٥/أ]

وقد قال بعد هذا[3]: «وأما الحركة الإرادية فإن عللها أمور إرادية ثابتة واحدة[4]، كأنها كلية تنحو[5] نحو الغرض الذي يحصل من

(١) في الأصل: (سواء قيل إن علة الثبوت وذلك أن علة الحدوث . . . إلخ) ويبدو أن الناسخ أخطأ وكرر العبارة، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) في الأصل: (دائمة).

(٣) في «النجاة»: (٣/ ٢٤٠ ـ ٢٤١) بعد كلامه السابق بحوالي صفحة تقريبًا.

(٤) في «النجاة»: (إرادية وإرادة ثابتة واحدة).

(٥) في الأصل: (تنحوا).

التصور[1] أولاً، فهو محفوظ بعينه ثابت[2]، وإرادة بعد إرادة بحيث يُتصور[3] بُعدٌ بَعد بُعدٍ، وأينٌ بعد أينٍ معين كحركة[4] بعد حركة، ويكون كل ذلك على سبيل التجدد، لا على سبيل الثبات، ويكون هناك شيء واحد ثابت دائمًا، وهو الإرادة الثابتة هاهنا[5] الكلية، كما كانت الطبيعة في الطبيعة، وأشياء[6] تتجدد، وهي[7] تصورات جزئية وإرادات مختلفة، كما يكون في الطبيعة اختلافات مقادير القرب والبعد[8]، ويكون جميعها على سبيل الحدوث».

قال[9]: «ولولا حدوث أحوال على علة باقية، بعضها علة لبعض على الاتصال، لما أمكن أن تكون حركة، فإنه لا يجوز أن يلزم عن علة ثابتة أمر غير ثابت».

قال[10]: «وأنت تعلم من هذا أن العقل المجرد لا يكون مبدأ جزء الحركة[11]، بل يحتاج إلى قوةٍ أخرى من شأنها أن تتجدد فيها الإرادة، وتحيل الأينات الجزئية[12]، وهذا يسمى النفس. وأن العقل المجرد إذا كان مبدأ الحركة[13]، فيجب أن يكون مبدءًا آمرًا مُتَمَثَّلاً أو متشوقًا[14]، أو شيئًا مما أشبه

---

(١) في «النجاة»: (في التصوّر).
(٢) في «النجاة»: (فهي محفوظة بعلة واحدة ثابتة).
(٣) في «النجاة»: (بحسب تصوّر).
(٤) في «النجاة»: (بعد أين يتبعه حركة).
(٥) (هاهنا) ليست في كتاب «النجاة».
(٦) في «النجاة»: (. . . كما كانت الطبيعة هناك وأشياء).
(٧) في «النجاة»: (وهما).
(٨) في «النجاة»: (كما كان هناك اختلاف مقادير القرب والبعد).
(٩) بعد الكلام السابق مباشرة في «النجاة»: (٣/ ٢٤١).
(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة في «النجاة»: (٣/ ٢٤١).
(١١) في «النجاة»: (مبدأ قريبًا لحركة).
(١٢) في «النجاة»: (وتتخيل الاينات الجزئية)، وفي الأصل المخطوط جاءت كلمة (الاينات) غير منقوطة.
(١٣) في «النجاة»: (مبدأ لحركة).
(١٤) في «النجاة»: (. . . مثلاً أو مشوّقًا).

هذا. فأما مباشر للتحريك فكلا[1]، بل يجب أن يباشر التحريك **بالإرادة ما** من شأنه أن يتغير بوجهٍ ما، فيحدث منه إرادة[2] بعد إرادة على الاتصال. **وقد** أشار المعلم الأول في كلامه في النفس إلى أصلٍ ينتفع به في هذا المعنى، **إذ قال**: إن لذلك ـ أي: العقل النظري ـ الحكم العقلي[3]، وأما لهذا فالأفعال[4] **الجزئية** والتعقلات الجزئية ـ أي: العقل العملي[5]، وليس هذا في إرادتنا فقط، **بل وفي** الإرادة / التي تحدث عنها حركة السماء». [١٦٥/ب]

قلت: فقد بيّن أن العلة الثابتة لا يلزمها أمر غير ثابت، وأن الحركة لا تحدث إلا بحدوث تصورات وإرادات جزئية، وحينئذ فيقال: الكلام في حدوث تلك التصورات الجزئية والإرادات الجزئية التي تحدث عنها الحركة، كالقول في حدوث الحركة، وليس فوقها عندكم إلا أمر ثابت لا يحدث، والأمر الثابت لا يلزم أن يحدث عنه أمر غير ثابت، ولا يلزم الثابت أمر غير ثابت، وهذا يلزم منه أن لا يكون للحوادث محدِث أصلاً، أو لا يكون تمام علة حدوثها حاصلة، بل تحدث حوادث متصلة من إرادات وتصورات وليس هناك إلا أمر ثابت، والثابت لا يلزم عنه أمر غير ثابت.

الأمر الآخر الذي يبين بطلان كلامه

فهذا مما يبين بطلان قولهم. ومن وجه آخر وهو أنه إذا كانت العلة الثابتة لا يلزم عنها أمر غير ثابت، فواجب الوجود عندكم علة ثابتة، فلا يلزم عنها أمر غير ثابت، بل أمر ثابت، وإذا كان [هذا][6] الذي يلزم عنها، فلا يلزم عنه إلا

---

(١) في كتاب «النجاة»: (وأما مباشرة التحريك فكلا).

(٢) في كتاب «النجاة»: (ويحدث فيه إرادة بعد إرادة).

(٣) في الأصل المخطوط: (الحكم العقل) وهو تحريف، وسترد العبارة مرة أخرى بعد قليل كما أثبتنا هاهنا، وفي كتاب «النجاة»: (الكلي).

(٤) في الأصل المخطوط: (بالأفعال)، والتصويب من كتاب «النجاة».

(٥) في الأصل المخطوط: (العمل)، والتصويب من كتاب «النجاة».

(٦) زيادة ليست في الأصل، زدناها ليستقيم الكلام.

ثابت[١]، فالمعقول ثابت، والنفس في ذاتها ثابتة، فلا يلزم عن ذلك إلا أمر ثابت، والتصورات والإرادات المتعاقبة والحركة الحادثة عنها أمر غير ثابت، وليس هناك علة، لا علة ثابتة ولا علة غير ثابتة.

وهذا تصريح بأن الحوادث تحدث بلا علة. وأين تقريره من أن الحوادث بعد الحدوث لابد لها من علة لثباتها؟ وقد أنكر على من قال: يكفيها علة الحدوث، وقوله يستلزم أن لا تكون للحوادث علة لحدوثها ولا لثباتها.

ومما يبين هذا أنه قد ذكر عن المعلم الأول كلامًا ارتضاه، وهو قوله: إن للعقل النظري الحكم العقلي، وأما العقل العملي فله الأفعال الجزئية والتعقلات الجزئية.

قال[٢]: «وليس هذا في إرادتنا فقط، بل وفي الإرادة التي تحدث عنها حركة السماء». وإذا كان كذلك، فمعلوم أن أعمالنا الحادثة بإراداتنا الجزئية وتعقلاتنا الجزئية لا تحصل إلا بسبب يقتضي ذلك، وإلا فمجرد العقل الكلي لا يوجب / [١٦٦/أ] ذلك. لكن هم يقولون: إن سبب تغيرات تصوراتنا وإراداتنا هي سبب لحدوث الحوادث مطلقًا، وهو الحركة الفلكية. ونحن نتكلم هنا في سبب حدوث الحركة الفلكية المقتضية لتغيرنا، إذ[٣] لم يكن هناك إلا شيء ثابت دائم: إلا عقل[٤] كلي وإرادة ثابتة واحدة كلية، فأين سبب حدوث هذه الإرادات والتعقلات المتعاقبة التي هي سبب حدوث الحوادث كلها في السموات والأرض؟

وأيضًا فقد قال بعد ذلك[٥]: «فقد بان إذًا أن شيئًا ثباته على سبيل الحدوث، وهو الحركة، وأن له علة إنما تكون علة بالفعل، لتجدد بعد تجدد يعرض من

---

(١) في الأصل: (ثابتًا).

(٢) هذه العبارة التالية في «النجاة»: (٣/ ٢٤١) وسبق ورودها من قبل.

(٣) في الأصل المخطوط: (إذا)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٤) في الأصل: (إلا عقلي . . .)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٥) أي: ابن سينا في كتابه «النجاة» وهو فيه: (٣/ ٢٤٢) بعد الكلام السابق بصفحة.

حالها[1] على الاتصال، أو يكون لها ذات باقية متغيرة[2] الأحوال، ولولا أنها متغيرة الأحوال لم يحدث عنها تغير[3]، ولولا أنها دائمة باقية[4] لم يحدث عنها اتِّصال التغير[5]، وعلى أنه لابد[6] للتغير من حامل باق، سواء كان تغير المؤثر حين يؤثر أو تغير المتأثر[7]، فقد انكشفت الشبهة المسئول عنها، إذ ظهر أن علل إثبات[8] الحادثات تنتهي إلى علل أولى لها ثابتة الذوات متبدّلة الأحوال تبدّلاً يكون سبب كل ما تجدد[9]، وتلك[10] الذات الثابتة مع الحال المعلولة لتلك الذات بسبب[11] أمر آخر مؤدٍّ إلى الحال الثابتة[12] التي تصير[13] الذات بها علة لما تجدد ثانيًا[14]».

فيقال لهذا: فهذا يقتضي أن العلل الأولى متبدلة الأحوال، وتبدل أحوالها هو من الأمور الحادثة[15]، فلابد من بيان سبب حدوثه، وإلا فالعلل الثابتة، لا يصدر عنها أمور غير ثابتة. فهذا أحد الوجهين.

---

(١) في «النجاة»: (في حالها).

(٢) في «النجاة»: (ذات باقية بالعدد متغيرة).

(٣) في «النجاة»: (تغيير).

(٤) في «النجاة» (٣/ ٢٤٢ـ ٢٤٣): (ولولا أن لها ذاتًا باقية).

(٥) في «النجاة» (٣/ ٢٤٣): (التغيير).

(٦) في «النجاة»: (وأنه لابد).

(٧) في الأصل المخطوط: (سواء كان تغير المؤثر حين يؤثر أو يغير المتأثر)، وفي «النجاة»: (كأن يغير المؤثر حتى يؤثر أو يغير المتأثر)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٨) في «النجاة»: (ثبات).

(٩) في «النجاة»: (يتجدد).

(١٠) في الأصل المخطوط: (تلك)، والمثبت من «النجاة».

(١١) في «النجاة»: (سبب).

(١٢) في «النجاة»: (الثانية).

(١٣) في الأصل: (التي يصير)، والمثبت من «النجاة».

(١٤) في الأصل المخطوط: (ثابتًا)، والمثبت من «النجاة».

(١٥) في الأصل المخطوط: (الحادث)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

الوجه الثاني: أن يقال: هب أن الحركة سببها أحوال حادثة لهذه الذات، لكن العلة يجب أن تكون مع المعلول، فإذا كان المعلول ثابتًا، وجب أن تكون علته ثابتة، والحركة منقضية[١]، والأحوال التي عنها الحركة / ـ وهي التصورات الجزئية [١٦٦/ب]
والإرادات الجزئية ـ منقضية لا يثبت منها شيء، فيجب كما كان معلولها حادثًا لا قديمًا، أن يكون أيضًا زائلاً بزوالها لا ثابتًا.

فإن العلة وإن قلت بإثبات عليّة بأمر حادث غير ذلك الأمر الأول.

قيل: الحادث الحركة المتوالية كما لا تكون ثابتة لا يكون علتها ولا معلولها ثابتًا، فكما أن الثابت لا يلزم عنه غير ثابت، فغير الثابت لا يلزم عنه ثابت، بل المعلول مساوٍ للعلة في الثبات وعدم الثبات.

فالقوم، كما أنهم أثبتوا حوادث لا تحدث أصلاً، فأثبتوا ثبوت ثابتاتٍ بلا مثبت أصلاً، وحقيقة قولهم إنه ليس للحوادث محدث ولا للباقيات مبق، وهو إنكار المبدع للممكنات وللحوادث. فهذا لازم مذهب القوم لا محيد عنه[٢].

فإن قيل: هم يقولون: إن تلك الأحوال لها محرك أول، فهذا هم متفقون عليه، كما ذكره أرسطو وأتباعه.

وقد ذكره ابن سينا فقال[٣]: «فصل في أن المحرك الأول كيف يحرك، وأنه محرك على سبيل الشوق»[٤]. قال[٥]: «والذي يحرّك المحرِّك من غير أن يتغير بقصد واشتياق[٦] فهو الغاية، والغرض الذي إليه ينحو المتحرك[٧] هو المعشوق، والمعشوق بما هو معشوق هو الخير عند العاشق».

---

(١) في الأصل المخطوط: (مقتضية)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) كتب أمامه بالهامش: (بلغ).

(٣) انظر كتاب «النجاة»: (٣/ ٢٦٢).

(٤) في «النجاة»: (على سبيل التشويق إلى الاقتداء بأمره الأولى لاكتساب تشبه بالعقل).

(٥) بعد العنوان مباشرة.

(٦) في «النجاة»: (واستئناف). (٧) في «النجاة»: (المحرّك).

قال(١): «ولابد أن يكون(٢) الخير المطلوب بالحركة خيرًا قائمًا بذاته، ليس من شأنه أن يُنال، وكل خير هذا شأنه فإنما يطلب العقل التشبه به بمقدار الإمكان».

قال(٣): «والتشبه بالخير الأقصى يوجب البقاء على أكمل حال تكون(٤) للشيء دائمًا، ولم يكن هذا(٥) ممكنًا للجرم السماوي بالعدد، فحُفِظ بالنوع والتعاقب، فصارت الحركة حافظة لما يمكن من هذا الكمال، ومبدؤها الشوق(٦) إلى التشبه بالخير الأقصى(٧) في البقاء على الكمال الأكمل بحسب الممكن. ومبدأ(٨) هذا الشوق هو [١٦٧/أ] / ما يعقل منه ... ويتبع ذلك(٩) من الأحوال، والمستفاد(١٠) من المقادير الفائضة، ما يتشبَّه(١١) فيه بالأول من حيث هو مفيض الخيرات(١٢)، لا أن يكون المقصود تلك الأشياء، فتكون الحركة لأجل تلك الأشياء، بل أن يكون المقصود هو التشبه بالأول بقدر الإمكان في أن يكون على أكمل الأمور في نفسه(١٣) وفيما يتبعه من

(١) بعد الكلام السابق بصفحة، وهو في «النجاة»: (٣/ ٢٦٣).

(٢) في «النجاة»: (فبقي أن يكون).

(٣) هو في «النجاة»: (٣/ ٢٦٤) بعد الكلام السابق بنحو صفحة.

(٤) في «النجاة»: (على أكمل كمال يكون).

(٥) في الأصل المخطوط: (هناك)، والتصويب من «النجاة».

(٦) في الأصل المخطوط: (ومبداوها للشوق)، والتصويب من «النجاة».

(٧) في الأصل المخطوط: (للأقصى)، والتصويب من «النجاة».

(٨) في الأصل المخطوط: (ومبداؤ)، والتصويب من «النجاة».

(٩) سقطت عدة سطور من الأصل المخطوط وهي: (... وأنت إذا تأملت حال الأجسام الطبيعية في شوقها الطبيعي إلى أن تكون بالفعل أينًا، لم تتعجب أن يكون جسم يشتاق شوقًا إلى أن يكون على وضع من أوضاعه التي يمكن أن تكون له، وإلى أن يكون على أكمل ما له من كونه متحركًا وخصوصًا، ويتبع ذلك ...).

(١٠) في «النجاة»: (من الأحوال والمقادير).

(١١) في الأصل المخطوط: (ما يشبه)، والمثبت من «النجاة».

(١٢) في «النجاة»: (للخيرات).

(١٣) في «النجاة»: (على أكمل ما يكون في نفسه).

حيث [هو](١) تشبه بالأول، لا من حيث هو(٢) يصدر عنه أمور بعده، فتكون الحركة لأجل ذلك المقصود الأول والتشبه به(٣)، [وتعقل ذاته في كمالها الأبدي، وذلك يوجب البقاء الأبدي على أكمل ما يكون لجوهر الشيء في أحواله ولوازمه](٤)».

إلى أن قال(٥): «فعلى هذا النحو يحرّك المبدأ الأول جرم السماء».

قال(٦): «وقد اتضح لك من هذه الجملة أيضًا [أن المعلم الأول](٧) إذا قال: إن الفلك متحرك بطبعه فماذا يعني، أو قال: إنه متحرك بالنفس فماذا يعني، أو قال: [إنه](٨) متحرك بقوة غير متناهية، يُحرَّك كما يُحرَّك المعشوق فماذا يعني، وأنه(٩) ليس في أقواله تناقض فلا اختلاف».

قلت: فهذا الذي قالوه يقتضي أن الأول إنما يحرك الأفلاك الحركة الإرادية الشوقية، كما يحرك المعشوق لعاشقه تحريك المتشبه به، لا لأنه محبوب معبود لذاته. ومعلوم أن هذا غايته أنه تحريك من جهة كونه محبوبًا مرادًا، لا من جهة كونه فاعلاً ومبدعًا. وهذا كتحريك الطعام للآكل والشراب للشارب، وكتحريك حسن المرأة لزوجها حتى يجامعها، وتحريك الروائح الطيبة للشامّ حتى يشمها، وتحريك كل شائق مطلوب مراد لمن طلبه وأراده واشتاق إليه، وكل محبوب لمن أحبه.

---

(١) ساقطة من الأصل المخطوط، وأثبتناها من «النجاة».

(٢) لفظة (هو) ساقطة من «النجاة».

(٣) في «النجاة»: (لأجل ذلك التشبه بالمقصود الأول مثلاً).

(٤) ما بين المعكوفتين ليست في «النجاة» ويبدو أن في النسخة التي رجع إليها ابن تيمية زيادات سقطت من النسخة التي طبع عنها كتاب «النجاة».

(٥) في «النجاة»: (٣/ ٢٦٦) بعد كلامه السابق بأكثر من صفحة.

(٦) بعد كلامه السابق مباشرة.

(٧) ليست في الأصل المخطوط، وأثبتناها من «النجاة».

(٨) سقطت من الأصل، وأثبتناها من «النجاة».

(٩) في «النجاة»: (فإنه).

ومعلوم أن المطلوب المحبوب المراد ليس هو الفاعل المحدِث لنفس القوة التي بها يُشتهى ولا لنفس الشهوة[١]، ولكن وجوده سبب في أن هذا المريد أراد ذلك وفعله، وهو سبب غائي لا سبب فاعلي، والسبب الغائي هو سابق في التصور والقصد، من غير أن يكون له وجود في الخارج. وفي الحقيقة فإنما يحرك المحب العاشق الطالب / ما في نفسه من تصور المطلوب وقصده، ولهذا يكون قبل وجود المطلوب في الخارج، بل إذا كانت[٢] ذات المحبوب تراد لفعل يتعلق بها كأكل الطعام وشرب الشراب، والمتعة بالمرأة نظرًا ومباشرة وجِماعًا ونحو ذلك، فالمطلوب بهذه الأفعال هي العلة الغائية، فكيف إذا كان المطلوب هو التشبه بالمحبوب لا فعل يتعلق به؟! فليس هو هنا فاعلاً شيئًا من التصورات والإرادات الحادثة في نفس المحبّ، ولا لشيء من أفعاله التي يتشبّه فيها بالمحب؛ فقد تبين أن الذي قالوه لو كان صحيحًا لم يكن فيه إثبات فاعل لشيء من الحوادث لا العلوية ولا السفلية، بل ولا إثبات مبدع لشيءٍ من الممكنات. [١٦٧/ب]

وأيضًا فالمعلم الأول وأتباعه لم يثبتوا أن الفلك ممكن بذاته واجب بغيره، ولا أنه معلول علة مبدعه، وإنما جعلوا علة حركته وجود الأول الذي يتشبه (به)[٣]، وإنما تكلم في الوجود الواجب والممكن وما يتبع ذلك ابن سينا (الذي)[٤] اشتق ذلك من كلام المتكلمين من المسلمين.

وحينئذ فيقال لهؤلاء: هذا الفلك الذي يتحرك هذه الحركة الشوقية: إما أن يكون ممكنًا بذاته مفتقرًا إلى مبدع يبدعه، وإما أن يكون واجبًا بذاته. فإن كان الأول لزم أن يكون مبدعه يحركه، وإن من أبدع ذاته فهو على إبداع حركاته أقدر، وحينئذ

---

(١) في الأصل المخطوط: (ولا للنفس الشهوة) وهو تحريف، ولعل ما أثبتناه هو الصواب.
(٢) في الأصل: (كان).
(٣) زيادة ليست في الأصل، ليستقيم السياق.
(٤) زيادة ليست في الأصل، ليستقيم السياق.

فليس لكم أن تتكلفوا طريقًا في إبداع حركاته، فإن حركاته إذا كانت إرادية جاز أن يكون المحرك له ملائكة يحرّكونه بإراداتٍ فيهم، وجاز أن تكون تلك الإرادات عبادات لله، لا لأجل التشبه بالله، ولا طلب ما لا يُدرك، فإن كلامهم في مقصود الفلك بحركته يشبه كلام الصبيان، إذ كان مقصود الفلك أن يتحرك دائمًا حركةً ليس فيها مقصود إلا إخراج أيون / وأوضاع[1] يعلم أنه لا يمكنه إخراجها، بمنزلة من [١٦٨/أ] تدور طول الزمان حول مكان، لأن الكمال أن أتحرك من الأزل إلى الأبد، وأنا لا يمكنني ذلك فأدور ما يمكنني من الدوران في هذا المكان، فهذا بفعل المجانين أشبه منه بفعل العقلاء.

وإن كان الفلك واجبًا بنفسه ليس له مبدع، لزم أن يكون واجب الوجود بنفسه مفتقرًا إلى علة تحركه، لا سيما وقد قالوا: إنه لا قوام له [إلا بحركته، ولا قوام لحركته][2] إلا بالمحرك الأول، وما كان كذلك كان مفتقرًا إلى غيره لا واجبًا بنفسه، فإن الواجب بنفسه لابد أن يكون غنيًّا عن غيره، فإذا جعلوه واجبًا بنفسه مفتقرًا إلى غيره، فقد جمعوا بين النقيضين، وإذا كان مفتقرًا إلى غيره لزم أن يكون مربوبًا مُدَبَّرًا، فيلزم النوع الأول.

وأيضًا فإن كان واجب الوجود، لزم أن يجوز على واجب الوجود الحركة باختياره، وإذا كان كذلك فقولوا هذا في الأول ولا حاجة إلى هذا.

وأيضًا فيلزم أن يكون الواجب الوجود جسمًا متحيزًا تقوم به الحوادث. وحينئذ فلا يمتنع أن يكون الأول كذلك.

---

(١) أيون جمع أين، وأوضاع جمع وضع، وهما من المقولات العشر التي قال بها أرسطو وتبعه عليها المنطقيون، وهي: الجوهر، والأعراض التسعة: الكم والكيف، والأين، ومتى، والوضع، وأن يفعل، وأن ينفعل، والملك، والإضافة.

وانظر كتاب «الرد على المنطقيين»: ص١٣٢، ٣٠٣، وسبق أن تكلم شيخ الإسلام ابن تيمية على هذه المقولات في هذا الجزء.

(٢) سقطت من المطبوع، وهي في الأصل المخطوط.

وأيضًا فقد قلتم: إن الثابت لا يلزم عنه أمر غير ثابت، والأول ثابت، وحركة الفلك غير ثابتة، وإرادته وتصوراته غير ثابتة، فيجب أن لا تكون لازمة عن الأول، فلا يكون الأول علة بحال.

وممَّا يبين هذا أن يقال: حركة الفلك سواء كانت إرادية أو غير إرادية لابد لها من علتين: علة فاعلة وعلة غائية كسائر الحركات، وأنتم لم تثبتوا لها لا علة فاعلة ولا علة غائية، فإن ما ذكرتموه من الغاية يمتنع أن يكون مقصود العاقل الذي لا يزال يدور من الأزل إلى الأبد.

وأيضًا: فيقال: إذا كان الحادث لابد له من علة حادثة فأن تكون العلة مع المعلول، لا يجوز أن تتقدم عليه بدون المعلول ولا أن تتأخر عنه بدون المعلول، فلا توجد[1] إلا معه. وحركات / الفلك حادثة، لزم أن يكون لها علل حادثة تكون [١٦٨/ب]
حادثة معها، والفلك وما فيه معلول لغيره، فلابد لما يحدث فيه من مؤثر منفصل عنه، والكلام في ذلك المؤثر كالكلام في غيره، فلابد من إثبات المؤثر الواجب الوجود بنفسه، ويمتنع أن يكون تأثيره موقوفًا على غيره لئلا يلزم الدَّوْر أو التسلسل، فيجب أن يكون هو المحدث لهذا كله، ويمتنع أن يكون محدثًا للحركة اليومية في الأزل لامتناع وجودها في الأزل، فكل حركة يومية فإنها لا توجد إلا مقارنة لمؤثرها التام، فإذًا ليس في الأزل مؤثر تام لشيء من الحركات، ويمتنع وجوده في الأزل معها وبدونها، فيمتنع كونه أزليًّا على التقديرين.

أما قدمه معها فلا يكون قديمًا مع مجموعها، ولا مع حركة يومية بعينها لامتناع كون هذا أزليًّا، ولا مع حركة بعد حركة.

أما أولاً فلأن المفعول لا يكون مقارنًا للفاعل في الزمان، ولا يعقل ذلك في شاهد ولا غائبٍ، سواء قيل: إنه فاعل بمشيئته أو فاعل بغير مشيئته، فكيف إذا كان فاعلاً بمشيئته؟!

---

(١) في الأصل: (فلا يوجد).

وقوله: الفاعل إن كان موجبًا بذاته جاز أن يقارنه مفعوله ـ خطأ مخالف لما عليه جماهير عقلاء بني آدم من الأولين والآخرين من أهل الملل والفلاسفة، وإنما قال هذا شرذمة من الفلاسفة، وإنما يُعقل هذا في مستلزم ليس بفاعل، كالذات المستلزمة للصفات، وأما المفعول فلا يكون مقارنًا للفاعل البتة، كما قد بُسط في موضع آخر.

وأما ثانيًا: فلأنه إذا قُدِّر قديمًا مفعولاً فإن المقتضي له في الأزل لابد أن يكون مؤثرًا تامًّا له في الأزل مستلزمًا له بذاته في الأزل، إذ لولا ذلك لم يكن أزليًّا، لامتناع وجود قديمٍ إلا بنفسه أو بموجبٍ لقدمه، والمقتضي لقدمه الذي هو مؤثر تام فيه لا يجوز أن يفعل ما هو متحرك دائمًا، لأن المعلول يجب أن يناسب العلة، فيمتنع وجود ما لم يزل متحركًا عمَّا لا حركة فيه بحال، لأن نسبته إلى كل جزء من الحركات واحد في جميع الأوقات، فتخصيص بعض الأوقات ببعضها دون بعض، مع كون الموجب على حال واحدة في جميع الأوقات ممتنع. وإن جُوِّز هذا جاز أن يصدر عنه الفعل بعد أن لم يكن صادرًا عنه، ولأن العالم يشتمل على أنواع مختلفة فصدورها عن واجب بسيط ممتنع، سواء قيل: هي (صادرة عنه)[1] بواسطة أو بغير واسطة، إذ الواسطة إن كان واحدًا لزم أن يصدر عنه مختلف، وإن لم يكن واحدًا فقد صدر عن البسيط ما هو مختلف.

وقول القائل: إنه أبدع الثاني بتوسط الأول لا يدفع هذا، فإنه إذا قيل: صدرا عنه معًا، لزم صدور المختلف المتعدد، وإن كان أحدهما شرطًا في الآخر. وإن قيل: بل أحدهما صدر عن الآخر، لزم صدور المختلف عن البسيط ضرورة.

وأيضًا فالفلك الثاني مُكَوْكب كثير الكواكب، ففيه أمور كثيرة مختلفة، وليس فوقه إلا ما هو بسيط عندهم يمتنع أن تصدر عنه المختلفات، فكيفما قدّروا ظهر ضلالهم.

---

(١) كذا بالأصل المخطوط، وفي المطبوع: (حادثة)!!

وإن قالوا: فالربُّ تقوم به الحوادث، كما يقوله كثير من أساطينهم، قيل: فعلى هذا يكون القول بقدم العالم أبعد، فإنه يمكن حدوثه على هذا التقدير.

وأيضًا فالذات حينئذ[1] إنما تفعل بواسطة (فعل)[2] لا بقدرتها، والفعل لا يكون إلا حادثًا فيمتنع أن يكون مفعوله قديمًا، فإن المفعول لا يتعدد فعله، فلو كان المفعول قديمًا لزم أن يكون قبل فعله، وهو ممتنع.

فإن قيل: فعلى هذا القول تكون الذات مستلزمة لما يقوم بها شيئًا بعد شيء، فكذلك القول في حوادث الفلك.

قيل: الفرق بينهما أن الذات واجبة الوجود بنفسها، بما[3] هي عليه من الصفات والأحوال لا يقف شيء من ذلك (على غيرها)[4]. فإذا قيل: إنها مقتضية للثاني بشرط انقضاء الأول لم يمتنع، بخلاف المعلول الممكن الذي ليس له من نفسه شيء، فإنه مفتقر في نفسه وصفاته وأحواله إلى غيره. وغيره هو الخالق لذلك كله، فإذا قدر الخالق واحدًا بسيطًا لا تقوم به صفة ولا فعل، امتنع أن تكون ذاته علة للأمور المتغيرة المتكثرة، أعظم مما يمتنع أن يفعل بعد أن لم يكن فاعلاً، إذ العلة إن لم يكن فيها تغير ولا تكثر امتنع وجود ذلك في المعلول، كما أنها إذا كان فيها تغير وتكثر، امتنع أن يكون المعلول واحدًا بسيطًا، لما بين المعلول والعلة من المناسبة.

ولهذا قالوا: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وهو صحيح. ولكن تقديرهم الأول بسيط لا صفة له ولا فعل[5] تقدير باطل، وكذلك تقديرهم أنه صدر عنه واحد بسيط تقدير باطل، فلهذا كثر التناقض والخطأ في أقوالهم، وكثر رد الناس

---

(١) في المطبوع: (هنا)!!

(٢) سقطت من المطبوع، وهي في الأصل.

(٣) كذا بالأصل، وفي المطبوع: (ما).

(٤) في المطبوع: (عليه)، وما أثبتناه من الأصل المخطوط.

(٥) عبارة (لا فعل) ليست واضحة في هامش الأصل وكذا استظهرناها.

عليهم وتجهيلهم لهم في الإلهيات. ومتى سلَّموا ما سلمه (من)[1] الأساطين (أن)[2] الأول (تقوم به)[3] الصفات والأفعال، كان[4] امتناع مقارنة شيء من المفعولات له أزلاً وأبدًا أظهر منه على التقدير الأول، ويمتنع على التقديرين أن يكون حين اقتضائه إياه مؤثرًا في حركة بعد حركة، بل لما تقدم من أن المؤثر في الحركة يجب أن يقارنها لا يتقدم عليها، فالمؤثر التام فيه يجب أن يقارنه فيكون قديمًا، والمؤثر التام في حركةٍ بعد حركة حين تأثيره فيه، وقبل تأثيره فيه وبعد تأثيره، أما قبله فممتنع، فإن القديم ليس قبله شيء، وأما بعده فممتنع لأنه حينئذ يلزم أنه حين قدمه لم تكن فيه حركة.

والتقدير أنه مستلزم للحركة، ولأنه / يستلزم أن يكون المؤثر الأول صار مؤثرًا [١٦٩/أ]
بعد أن لم يكن (مؤثرًا)[5] بدون سبب أوجب ذلك، وهذا ممتنع لأن غيره لا يؤثر فيه، وأما مع تأثيره فيه فممتنع أيضًا، لأنه حينئذ على هذا التقدير لا يكون مؤثرًا إلا في حادث بعد حادث، بل يكون تأثيره في كل حادث بعد تأثيره في الحادث الآخر، مع أنه على حال واحدة مع جميع الحوادث.

ووجود الفلك (بدون)[6] حوادثه فممتنع، لأنه قد صارت فيه الحوادث، فلو حدثت بعد أن لم تكن لافتقرت إلى محدث يحدثها، وذلك يقتضي أن المحدِث لها حدث، أو حدث إحداثه لها في حين إحداثها، لأن المعلول لا تتقدم عليه علته، والقول في حدوث إحداث الإحداث كالقول في حدوث الإحداث، وهلمَّ جرًّا، وذلك يستلزم تسلسل علل حادثة في آنٍ واحد ليس فيها علة واجبة، وذلك ممتنع،

---

(١) سقط من المطبوع.

(٢) سقط من المطبوع.

(٣) في المطبوع: (بحدوث) وكذا استظهرناها، وما أثبتناه من الأصل المخطوط.

(٤) في المطبوع: (فإن).

(٥) سقطت من المطبوع، وهي في الأصل.

(٦) كذا بالأصل، وفي المطبوع: (مع جميع) ولا ندري من أين أتى بها، ولم يشر إلى ذلك.

فامتنع أن تكون فيه الحوادث بعد أن لم تكن، وهم يسلّمون ذلك، وامتنع أن لا تزال فيه لامتناع موجب لها، فامتنع أن تكون علّة موجبة لفلك مع حوادثه بدون حوادثه، وهو المطلوب.

وأيضًا فيقال لابن سينا وأتباعه: إنكم عدلتم عن طريقة سلفكم في إثبات العلة الأولى عن طريقة الحركة إلى طريق الوجود، قلتم[1]: نحن نبين وجود الواجب بنفس الوجود لا يفتقر إلى إثباته بالحركة، ثم في آخر الأمر أثبتم العلة الأولى بالحركة ـ حركة الفلك ـ كما أثبتها قدماؤكم. فإن كانت هذه الطريق صحيحة فلا تُعاب ولا يُعدل عنها، وإن كانت باطلة فلا تُسلك.

وإن قيل: هي صحيحة وتلك صحيحة.

قيل: لا يحصل المراد لا بهذه ولا بهذه، فإن هذه إنما تثبت علة غائية، وليس فيها إثبات مبدِع للعالم، وطريقة الوجود إنما فيها إثبات موجود واجب لا يتعين أن يكون هو الأول الذي يحرك الفلك، بل ولا فيها إثبات مغايرته للفلك، بل ولا إثبات لوجوده مباينًا للعالم، إن لم يضموا إلى ذلك طريقة نفي الصفات بنفي ما سموه تركيبًا؛ وذلك باطل على ما قد بُسط في موضعه، وهو باطل أيضًا. وإن قُدِّر نفي الصفات لأن ذلك يستلزم بسيطًا لا صفة [له][2] ولا فعل، وذلك يمتنع أن تصدر عنه الأمور البسيطة المغيرة[3]، وأيضًا تمتنع مقارنة المفعول للفاعل.

وإن قلتم بمجموع الأمرين يحصل المقصود.

/ قيل: ولا يحصل بمجموع الطريقين أيضًا لأن الوجود الواجب الذي أثبتموه لا حقيقة له في الخارج فضلاً عن أن يكون هو الأول، ولا في أدلتكم الصحيحة ما يمنع أن يكون هو الأول. والذي أثبته أولئك لا يقتضي أن الفلك ليس بواجب [١٦٩/ب]

(١) في المطبوع: (وقلتم)، وما أثبتناه من الأصل.

(٢) ليست في الأصل، زدناها ليستقيم الكلام.

(٣) كذا بالأصل، وفي المطبوع: (المتغيرة).

الوجود بنفسه، وهذا مبسوط في موضعه، والمقصود هنا أنه من نفس كلامهم يتبين نقيض مطلوبهم، والله أعلم.

واعلم أن حقيقة قول هؤلاء القوم في أفعال السموات شر من قول القدرية في أفعال الحيوانات، ومن أقوال الطبائعية[1] في الطبيعيات، مع فساد قول الطائفتين. وذلك أن القدرية يقولون إن الله خالق الحيوانات، وخالق قدرته التي يقدر بها على الخير والشر، لكنه يرجح أحدهما باختياره الذي أنشأه من غير أن يحدث ذلك أحد، وهو إنما يختار هذا على هذا لحبه إياه، فالأمور التي يحبها هي محركة له، كما جعل هؤلاء الأول محركًا للفلك، وهؤلاء جعلوا حركة الفلك اختيارية وتصوراته التي[2] أحدثها هو من غير أن يحدث ذلك أحد، لكن لم يثبتوا أن الفلك وقوته من خلق الخالق كما نفى ذلك القدرية في الحيوان، وأما الطبائعية فإنهم يثبتون في الأجسام الطبيعية قوة هي مبدأ الحركة، ولكن يجعلون فوقها أمرًا آخر أحدثها، ويثبتون حدوث الأسباب مع حدوث المسببات، وهؤلاء يجعلون الحركة الفلكية متجددة دائمًا من غير حدوث أمر يقتضي حدوثها، وقولهم شرٌّ من قول المجوس الذين قالوا بالأصلين اللذين أحدهما يحدث الخير والآخر يحدث الشر، سواء قالوا إن فاعل الشر قديم أو محدث. وذلك لأن المجوس جعلوا الخير الحادث من الإله[3] القديم الفاعل للخير، وهؤلاء لم يثبتوا أن الله أحدث شيئًا لا خيرًا ولا شرًا، فإنه لا يوجب للحوادث عندهم إلا حركة الأفلاك، والأفلاك تتحرك بما يحدثه من التصورات والإرادات من غير أن يكون الله فاعل شيء[4] من ذلك / على قولهم. [١٧٠/أ]

---

(١) في الأصل: (الطبايعة).

(٢) في الأصل: (الذي).

(٣) في الأصل: (إلاه).

(٤) في الأصل: (شيئًا).

وأيضًا فالمجوس إما أن يجعلوا فاعل الشر قديمًا آخر فيكونوا قد أخرجوا بعض الحوادث عن خلق الرب، وإما أن يكونوا قد جعلوه حادثًا فيكونون فيه كالقدرية. وقول القدرية[١] خيرٌ من قول هؤلاء، وقد عُلم أن كل حادث فلابد له من محدِث، وأن كون الحيوان صار فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً لابد له من مرجح ومحدث، وإلا لو كان حاله وهو فاعل كحاله حين ليس بفاعل لزم الترجيح بلا مرجح، فلابد أن يحدث له عن الفعل ما به يصير فاعلاً، وذلك الحادث إن كان منه فالقول فيه كالقول في الأول وكالقول في سائر الحوادث، وذلك يستلزم حدوث الحادث بلا محدث وهو ممتنع. وإن قيل بالتسلسل لزم تسلسل المؤثرات وهو ممتنع، فلابد أن ننتهي إلى الخالق.

وهذا مما يسلّمه الفلاسفة، ويحتجون به على المعتزلة، فهي حجة عليهم هنا. وهو أن يقال: كون الفلك متحركًا لابد له من محدث لحركته، ونفس التشبه به لا يوجب إحداثًا للحركة، فيجب أن يكون هو المحدث لها، ويمتنع أن يكون محدثًا للشيء قبل حدوثه، فيجب أن يكون محدثًا لكل جزءٍ جزء من الحركة عند حدوثه، والفَلَك مستلزم للحوادث، فلابد له في كل آنٍ مَنْ يُحدث الحادث[٢] فيه، ويمتنع في القدم إحداث حادث فيه، فيمتنع قدمه لأن القدم لا يكون فيه حادث معين ولا جملة الحوادث، بل القدم يتضمن أنه دائم بدوام موجبه، فيلزم أن يكون موجبه موجبًا لحوادثه شيئًا بعد شيء، والموجب بذاته المستلزم لمعلوله لا يوجب شيئًا بعد شيء، بل يكون موجبه لازمًا له دائمًا، ولأن ذلك يستلزم وجود يتغير يقتضي لزوم ما يتغير بما لا يتغير، وكونه مفعولاً له وهو ممتنع.

وأيضًا فإذا كانت حركات الأفلاك اختيارية ولا موجب للحوادث / إلا هي، [١٧٠/ب]
لزم أن يكون المدبر للعالم أربابًا متعددة كل منها حيّ قادر مريدٌ، وقدماؤهم

---

(١) كتب أمامها بالهامش: (بلغ).

(٢) في الأصل: (لحادث).

يسمونها الآلهة والأرباب، وهذا ممتنع لأن الاثنين إذا اشتركا[1] فإما أن يجب اتفاقهما أو يجوز اختلافهما، فإن وجب اتفاقهما بحيث لا يجوز أن يريد أحدهما إلا ما يريده الآخر، ولا يقدر أن يريد ويفعل إلا ما يريده الآخر ويفعله، فقدرتهما إما أن تكون من غيرهما وإما أن تكون منهما، فإن كانت منهما لزم أن لا يكون كل واحد منهما قادرًا إلا بإقدار الآخر له وذلك دور ممتنع، فلا يكون واحد منهما قادرا، وإن كانت قدرتهما من غيرهما فهما لا يقدران على الإرادة والفعل إلا بإقدار من فوقهما لهما، وذلك يستلزم أن يكون فوق الأفلاك من يجعلها قادرة فاعلة وذلك هو ربها، فثبت بذلك كون الأفلاك مربوبة، وحينئذ يمتنع قدمها كما تقدم.

وإن جاز اختلافهما لزم تمانعهما، والتمانع يقتضي عجز كل من المتمانعين، وأن فعله مشروط بتمكين الآخر له، وحينئذ فالعاجز لا يحدث الحوادث بل فوقه قادر يدبره، فيلزم أن لا يحدث في العالم حادث عنهما، فثبت على كل تقدير أن الأفلاك ليست هي نفسها محدثة للحوادث، فبطل قول من يجعلها هي المحدثة لحوادث العالم ويجعلها أربابًا آلهة.

وأيضًا فكل من المخلوقات له وحدة تخصه، كالإنسان الواحد والفرس الواحد والشجرة الواحدة، ولا يجوز أن يكون المحدث له اثنين فصاعدا، لا على سبيل الاستقلال ولا على سبيل التعاون.

أما الأول فمتناقض ممتنع من نفسه، فإن استقلال أحدهما يناقض مشاركة الآخر فضلاً عن استقلاله.

وأما الثاني / فلأن المتشاركين في عمل الأبدان يتميز كل واحد منهما عن عمل [١٧١/أ]
الآخر، فأما الواحد فيمتنع أن يكون بين اثنين، ألا ترى أن البنّائين والخيّاطين والحائكين والكاتبين والحارثين وحاملي الخشبة وكل متشاركين لابد أن يتميز فعل

(١) في المطبوع: (اشترطا)، وما أثبتناه من الأصل المخطوط.

كل واحد [منهما][1] عن فعل الآخر، كما قال تعالى: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ﴾[المؤمنون: ٩١].

وإذا كان الواحد لا يتميز فيه فعل واحد عن فعل الآخر امتنع أن يكون مشتركًا بين اثنين، بل كان خالقه واحدًا، فمن لم يجعل حدوثه إلا للأفلاك والكواكب المتحركة ونحو ذلك كان قوله باطلاً.

وأيضًا فقولهم إن العقل الفعّال أفاض صور العالم إذا استعدت.

يُقال لهم: هذا الذي فاض عنها جوهر أو عرض، فإن كان عرضًا كفيضان الشعاع عن الشمس والضوء عن السراج ونحو ذلك، فالمحدثات: الحيوان والنبات والمعدن وروح الإنسان جواهر لا أعراض. وإن كان الفائض جوهرًا قائمًا بنفسه، فهذا إنما يُعرف إذا انفصل من الأول شيء كالماء الفائض ونحو ذلك، ولكن قد يكون سببًا لحدوث شيء آخر.

ومعلوم أن الأجسام تختلط ويمتزج بعضها ويستحيل من حال إلى حال، وتلك الحركة عندهم من تحريك الفلك وحدوث الامتزاج الحاصل بالاستحالة تابع لحركة الأجسام، لا يتميز أحدهما عن الآخر، فلا يكون فاعل هذا غير فاعل هذا حتى يقال التحريك بالأفلاك والامتزاج من العقل الفعَّال، بل فاعل التحريك والخلط هو فاعل المزج والاختلاط، وهذا مستلزم لهذا، وفعل الملزوم بدون اللازم محال.

وهؤلاء يقولون: (إن)[2] الأفلاك إذا تحركت تحركت العناصر فامتزجت فتستعد لقبول الصور التي تفيض عليها من العقل الفعّال، وهذا كلام لا حقيقة له، وذلك أنه إذا نزل الماء على التراب فصار طينًا، فالذي خلط هذا / بهذا هو الذي [١٧١/ب] جعل ذلك طينًا، ولا يجوز أن يكون هذا غير هذا، لأنهما لا يختلطان إلا ويصيرا طينًا، وفعل الملزوم بدون اللازم ممتنع، فلو قيل إن فاعل الاختلاط غير جاعلهما

---

(١) زيادة للإيضاح، وليست في الأصل.

(٢) سقطت من المطبوع.

طينًا، لقيل: إن فاعلاً فعل الملزوم بدون لازمه الذي لا يمكن وجوده بدونه، وذلك ممتنع.

ويوضح ذلك أنا إذا قدرنا فاعلين ليس أحدهما ملازمًا للآخر أمكن وجود هذا، وفعله بدون هذا وفعله، فيلزم وجود الاختلاط بدون الطين، أو الطين بدون الاختلاط، وذلك ممتنع. وإن جعلا متلازمين امتنع كون كل منهما واجب الوجود بنفسه واستغناؤه عن غيره، ولزم افتقار كل منهما إلى غيره، وأن لا يوجد إلا بوجود ذلك الغير. وحيئنذ فيجب أن يكون لهما فاعل مباين لهما وإلا لزم الدور الممتنع، وهو الدور في المؤثرات، وهو الدور القبلي، لأنه يلزم كون هذا مؤثرًا في وجود هذا فلا يوجد إلا به، وهذا مؤثر في وجود هذا فلا يوجد إلا به.

وأما الدور المعي الاقتراني، فذاك إنما يكون في الآثار كالأبوة مع البنوة وكلاهما أمر الإيلاد. وأما المؤثرات وشروط التأثير فيمتنع أن يكون الشيئان كل منهما مؤثرًا في الآخر أو شرطًا في تأثير الآخر، فإذا كان شيئان واجبان بأنفسهما، كل منهما له تأثير في وجود الآخر بحيث يكون شرطًا في وجوده، لزم أن لا يوجد واحد منهما حتى يوجد شرط وجوده، والتقدير أنه ليس هناك غيرهما ليكون هو الموجد لشرط الوجود، بل هذا هو شرط وجود هذا، وهذا شرط وجود هذا، فلا يوجد واحد منهما، وهذا مما يبين أن ليس في العالم ما هو واجب الوجود بنفسه، بل الواجب هو واحدٌ مباين للعالم.

يوضح هذا أن وجود كل منهما مفتقر إلى إيجاد الآخر، فإن هذا من باب الدور القبلي، لأن الموجد قبل الإيجاد لم يكن من باب الدور المعي، والدور المعي لا يكون إلا في مفعولين، أو في الأمور المتلازمة التي لا تفتقر إلى فاعلٍ لصفات الباري تعالى.

وأيضًا فإن قوله بنفي الصفات في غاية الفساد. واعتبر ذلك بقول فاضلهم ابن سينا، فإن ما في كلامه من المستقيم أخذه من المسلمين، وما فيه من ضلال فمن

أصحابه أو منه، وربما قرنه بما يأخذه من كلام المعتزلة. وقولهم أيضًا بنفي الصفات باطل، فإنه أثبت علمه للأشياء / بأنه مبدأ فيعقل نفسه ولوازم نفسه، إذ العلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم. [١٧٢/أ]

وهذه الطريقة إذ بُيّنت على وجهها فهي مأخوذة من قوله: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾[الملك: ١٤]، ليس من كلام أئمته ولا عند أرسطو[١] من ذلك خبر، بل أرسطو نفى علمه بالأشياء مطلقًا، وأما كلامه في نفي الصفات، فإنه قال في النجاة[٢] «فصل في تحقيق وحدانية الأول بأن علمه لا يخالف قدرته وإرادته وحياته في المفهوم، بل ذلك كله واحد ولا يتجزأ لأجل هذه الصفات ذات الواحد المحقق[٣]: فالأول يعقل ذاته ونظام الخير الموجود في الكل أنه[٤] كيف يكون بذلك النظام لا يعقله وهو مستفيض[٥] كائن موجود، وكل معلوم الكون وجهة الكون عن مبدئه عنده مبدؤه[٦]، وهو خير غير مناف، وهو تابع[٧] لخيرية ذات المبدأ وكمالها المعشوقين لذاتهما[٨] فذلك الشيء مراد، لكن ليس مراد الأول على نحو[٩] مرادنا، حتى يكون له فيما يكون عنه غرض، بل هو[١٠] لذاته مريد هذا النحو من الإرادة العقلية المختصة وحياته هذا بعينه[١١]، فإن الحياة التي عندنا

---

(١) في الأصل: (أرسطوا).

(٢) انظر: «النجاة»: (٣/ ٢٤٩ـ٢٥٠).

(٣) عبارة «النجاة»: (بل ذلك كله واحد ولا تتجزأ لإحدى الصفات ذات الواحد الحق).

(٤) في «النجاة»: (وأنه).

(٥) في «النجاة» (٣/ ٢٥٠): (فذلك النظام لأنه يعقله هو مستفيض).

(٦) في «النجاة»: (عند مبدئه).

(٧) في «النجاة»: (وتابع).

(٨) في «النجاة»: (لذاتيهما).

(٩) في «النجاة»: (هو على نحو).

(١٠) عبارة «النجاة»: (. . . غرض فكأنك قد علمت استحالة هذا وستعلم بل هو . . .).

(١١) عبارة «النجاة»: (العقلية المحضة وحياته حيالها هذا أيضًا بعينه . . .).

تكمل بإدراك فعل هذا التحريك[١] ينبعثان عن قوتين مختلفتين، وقد قدم[٢] أن نفس مدركه وهو ما يعقله عن الكل هو سبب الكل، وهو بعينه مبدأ فعله، وذلك إيجاد الكل، فمعنى الحياة منه، وأخذه منه هو إدراك[٣] وسبيل إلى الإيجاد، فالحياة منه ليس مما يفتقر[٤] إلى قوتين مختلفتين ولا الحياة منه[٥] غير العلم».

قال[٦]: «وكذلك [تبين أن][٧] القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلاً هو مبدأ للكل لا مأخوذ عن الكل».

فيقال: هذا الكلام من أفسد ما يعقل العقلاء بطلانه، وإن كان هذا التلخيص الذي لخصه ابن سينا لم يصل إليه أحد من سلفه الفلاسفة؛ بل هم أجهل من أن يصلوا إلى هذا.

وذلك أن يقال: أولاً ذاته هي نفس أن يعقل النظام أم لا؟ فإن قيل: هو هي، لزم أن تكون ذاته هي نفس العلم الذي هو مصدر وصفة ومعنى قائم بغيره، والعلم مع العالم هو صفة مع الموصوف كالعرض مع الجوهر، ومن المعلوم أن ذاته قائمة بنفسها (ليست صفة لغيرها فلابد من إثبات ذات قائمة بنفسها)[٨] وإثبات عقل لها ليس هو إياها.

وأيضًا فذاته هي نظام الخير أم لا؟ والأول ممتنع، لأن ذاته ليست هي النظام الموجود في الممكنات، ولأنه قد فرّق بين[٩] / ذاته وبين النظام، فهذا معلوم، [١٧٢/ب]

---

(١) في «النجاة»: (بإدراك وفعل هو التحريك . . .).

(٢) في «النجاة»: (وقد صح . . .).

(٣) العبارة في «النجاة»: (فمعنى الحياة واحد منه هو إدراك).

(٤) في «النجاة»: (ليست مما تفتقر).

(٥) في «النجاة»: (. . . مختلفتين حتى تتم بقوتين).

(٦) بعد الكلام السابق بثمانية أسطر.

(٧) زيادة من «النجاة».

(٨) ما بين القوسين سقط من المطبوع.

(٩) في آخر هذه الصفحة كتب: (قوبل بحسب الطاقة).

وذاته عالمة. فقد ثبت بهذا أن العالم ليس هو العلم، ولا المعلوم، وهذا يبطل قولهم.

وأيضًا فهذا النظام الموجود في الكل أهو واجب بنفسه أو ممكن؟ والأول يوجب أن يكون الممكن هو الواجب؛ والمبدَع هو المبدِع. وأما الثاني فإذا كان النظام ممكنًا، فالموجب له ذاته أم علمه به أم مجموعهما؟ فإن كان الأول فلا حاجة إلى علمه بالنظام فتبقى ذات مجردة عن العلم. وإن [كان][1] الثاني، فذاته موجبة للعلم والعلم موجب للنظام، فهذا ذات وعلم، وهذا ينقض قوله. وكذلك إذا قال المجموع.

وأيضًا فنفس العلم بنفس النظام من أين صار وحده مقتضيًا للنظام، ومجرد العلم لا يوجب المعلوم في صورة من الصور، لا في العلم النظري ولا العملي؟ أما النظري فظاهر، وأما العملي فالعلم شرط في العمل، لا أنه موجب للعمل بنفسه، وإلا لكان كل من تصور شيئًا مما يراد يصير موجودًا بنفس تصوره.

وإذا قيل: إن العلم ينقسم إلى فعلي وانفعالي، فالعلم الفعلي غايته أن يكون شرطًا في الفعل لا أنه موجب للفعل، فكون العلم وحده هو الموجب للنظام قضية لم يذكر عليها دليلاً، بل ادعاها دعوى مجردة، وإذا تصورت علم أنها فاسدة بالضرورة.

وأيضًا فعلمه بالنظام الذي أبدعه تابع للنظام، إذ لو فرض أن المبدع غير ذلك النظام كان العلم أيضًا متعلقًا به، فيجب أن يكون سبب إبداع النظام غير العلم.

وأيضًا فالعلم من شأنه أن يطابق المعلوم؛ أي معلوم كان، فلا فرق بالنسبة إلى العلم بين نظامٍ ونظام، إن لم يكن هناك سبب يقتضي تخصيص ذلك النظام دون غيره.

---

(١) زيادة ليست في الأصل ليستقيم السياق.

وأيضًا فيقال كون ذلك النظام هو النظام الأصلح أمر وجب له بنفسه أو استفاده من مبدعه؟ والأول ممتنع، فتعين الثاني. وإذا كان إنما استفاده من مبدعه، فالموجب له ذات المبدع لا علمه بما في النظام من المصلحة، إذ علمه بأن هذا نظام الخير لا يكون علمًا حتى / يكون المعلوم نظام الخير، فلا يكون العلم هو الذي جعله نظام الخير، وهو في نفسه لم يكن نظام الخير بذاته، لأنه يلزم أن يكون واجب الوجود، فيلزم أن يكون إنما صار نظام الخير بمبدعه لا بذاته، ولا بمجرد العلم. وحينئذ فإذا لم يمكن صار نظام الخير بالعلم، امتنع أن يصير موجودًا بالعلم بطريق الأولى. [١٧٣/أ]

وأيضًا فإذا قُدر الذات عالمة بنظام الخير وهي لا تريده امتنع أن تفعله[١]، وإذا قُدر أنها إرادته ولم تقدر[٢] عليه امتنع أن تفعله[٣]، ومجرد العلم لا يجعل العالم[٤] قادرًا ولا مريدًا، فتعين أنه لابد من القدرة ومن الإرادة، وليس واحدة منهما هي العلم.

وأيضًا فافتقار الفعل إلى كون الفاعل قادرًا أعظم من افتقاره إلى كونه عالمًا. ولهذا يثبتون الأفعال الطبيعية بقوى في الأجسام من غير علم، فلو قالوا: إنه يفعل بقدرة فيه تغني عن العلم[٥]، لكان خيرًا من قولهم يفعل بعلمٍ يغني عن القدرة، مع أن كلاهما باطل. وهذا المكان يضيق عن استيفاء بيان فساد كلامهم، فإنه كلما ازداد اللبيب له تصورًا وتفهمًا ازداد علمًا بفساده[٦] وتناقضه، وبأن القوم من أجهل الناس بالله تعالى.

---

(١) في الأصل المخطوط: (أن يفعله).

(٢) في الأصل: (ولم يقدر).

(٣) في الأصل: (أن يفعله).

(٤) في الأصل: (العلم).

(٥) في الأصل: (فلما قالوا إنه يفعل بقدرته فبه نغني عن العلم).

(٦) في الأصل: (ازداد به علمًا بفساده . . .).

ولهذا أطبق العقلاء على اضطرابهم في العلم الإلهي[1]، حتى ابن سبعين وأمثاله يصرِّحون بذلك، فهذا حال هؤلاء الفلاسفة. وصار الذين عارضوهم بالكلام المبتدع المخالف للكتاب والسنة، الذين يقولون بأن الرب كان معطلاً عن الفعل والكلام ـ أو عن الكلام ـ ثم أحدث الكلام، عمدتهم في السمع قوله: كان الله ولا شيء معه، ليس معهم آية ولا حديث.

ثم إن هذا الحديث يحتج به نفاة الصفات على أن القرآن مخلوق وأن الله لا علم له ولا قدرة لقوله: كان الله ولا شيء معه، ثم زاد فيه كثير من المتأخرين: وهو الآن على ما عليه كان. ومنهم من يظن أن هذا من كلام النبي ﷺ، مع أن هذا لم يروه أحد عن النبي ﷺ لا بإسناد صحيح ولا ضعيف. ويحتج / طائفة بهذا [١٧٣/ب] على أن الله تعالى لم يستو على العرش وأنه ليس فوق العالم بقولهم: وهو الآن على ما عليه كان، مع أن الناس متفقون على تجدد[2] النِّسَب والإضافات، وأنه تعالى بعد أن خلق السموات والأرض تجدد له نِسَب وإضافات كالمعية والعلو وغير ذلك.

وجاءت الاتحادية القائلون[3] بأن وجود الخالق هو وجود المخلوق يقولون: وهو الآن على ما عليه كان ليس معه غيره، فهذه الموجودات ليست أغيارًا له ولا تعدد في الوجود ولا ثنوية، ويلقنون شيوخهم العباد المشهورين أن يقولوا: الوجود واحد وهو الله ولا أرى الواحد ولا أرى الله، ويقولون: نطق الكتاب والسنة بثنوية الوجود، والوجود واحد لا ثنوية فيه، ونحو ذلك من المقالات التي هي أعظم الكفر والإلحاد، وهي عند ذاك الشيخ المعظّم تحقيق التوحيد، ويكتب مضمونه في ورقة ويبعثها إلى المشهورين بالعلم والذين يرقون بها المرضى.

---

(١) في الأصل: (إلا هي).

(٢) في المطبوع: (تجرد).

(٣) في الأصل: (القائلين) وهو خطأ.

وقد تقدم أن هذا الحديث رواه البخاري في صحيحه[1] في غير موضع، فرواه في أول الكتاب في كتاب العلم ولفظه: «كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السموات والأرض». ولفظه في موضع آخر: «ولم يكن شيء غيره»، وفي موضع ثالث: «ولم يكن شيء معه». والحديث واحد وذكر في مجلس واحد، فالظاهر أن النبي ﷺ لم يقل إلا أحد الألفاظ الثلاثة والآخران رويا بالمعنى، واللفظ الثابت عنه بلا ريب [هو][2] الذي جاء في حديث آخر: «ولا شيء قبله». وإذا قيل: ولا شيء معه، ولا غيره، مع كونه أخبر عن حال كون عرشه على الماء، فمراده أنه لا شيء معه من هذا الأمر المسئول عنه، وهم سألوه عن أول الأمر، وسياق / الحديث يدل على أنه أخبرهم [١٧٤/أ] بأول هذا العالم الذي خلق في ستة أيام لم يخبرهم بما قبل ذلك، كما أن الله في القرآن إنما أخبر بذلك، فالذي جاءت به السنة مطابق لما في القرآن، في المستقبل: أخبر تعالى بالقيامة والحسنات والجنة والنار، ولم يخبر بأن العالم يعدم ويفنى بحيث لا يبقى شيء، بل أخبر باستحالة العالم.

قال تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ۖ وَبَرَزُوا۟ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾[إبراهيم: ٤٨]. وقال تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَٱلدِّهَانِ﴾[الرحمن: ٣٧]. وقال تعالى: ﴿يَوْمَ تَكُونُ ٱلسَّمَآءُ كَٱلْمُهْلِ ۝٨ وَتَكُونُ ٱلْجِبَالُ كَٱلْعِهْنِ﴾[المعارج: ٨ - ٩]. وقال تعالى: ﴿إِذَا رُجَّتِ ٱلْأَرْضُ رَجًّا ۝٤ وَبُسَّتِ ٱلْجِبَالُ بَسًّا ۝٥ فَكَانَتْ هَبَآءً مُّنۢبَثًّا ۝٦ وَكُنتُمْ أَزْوَٰجًا ثَلَٰثَةً﴾[الواقعة: ٤ - ٧]. وقال تعالى: ﴿يَوْمَ يَكُونُ ٱلنَّاسُ كَٱلْفَرَاشِ ٱلْمَبْثُوثِ ۝٤ وَتَكُونُ ٱلْجِبَالُ كَٱلْعِهْنِ ٱلْمَنفُوشِ﴾[القارعة: ٤ - ٥]. وقال تعالى: ﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ ۝١ وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتْ ۝٢ وَإِذَا ٱلْجِبَالُ سُيِّرَتْ ۝٣ وَإِذَا ٱلْعِشَارُ عُطِّلَتْ ۝٤ وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ ۝٥ وَإِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾[التكوير: ١ - ٦]. وقال تعالى: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ ۝١ وَإِذَا ٱلْكَوَاكِبُ

---

(١) سبق تخريجه: ص٥٩.

(٢) في الأصل: (واللفظ ثابت عنه بلا ريب الذي . . .).

ٱنتَثَرَتۡ ۝٢ وَإِذَا ٱلۡبِحَارُ فُجِّرَتۡ ۝٣ وَإِذَا ٱلۡقُبُورُ بُعۡثِرَتۡ}[الانفطار: ١ ـ ٤]. وقال: {إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتۡ ۝١ وَأَذِنَتۡ لِرَبِّهَا وَحُقَّتۡ ۝٢ وَإِذَا ٱلۡأَرۡضُ مُدَّتۡ ۝٣ وَأَلۡقَتۡ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتۡ}[الانشقاق: ١ ـ ٤]. وأمثال هذه النصوص التي تبين الاستحالة والتغير على السموات والأرض والجبال، وأنها تستحيل أنواعًا من الاستحالة لتعدد الأوقات.

وكذلك أخبر بإحياء الموتى وقيامهم من قبورهم في غير موضع، وقرر سبحانه معاد الأبدان بأنواع من التقرير. فتارة يخبر بوقوع إحياء الموتى، كما أخبر بذلك في سورة البقرة في عدة مواضع في قوله: {وَإِذۡ قُلۡتُمۡ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةً فَأَخَذَتۡكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمۡ تَنظُرُونَ}[البقرة: ٥٥] ـ إلى قوله ـ / {ثُمَّ بَعَثۡنَٰكُم مِّنۢ بَعۡدِ مَوۡتِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ}[البقرة: ٥٦]. وقوله: {فَقُلۡنَا ٱضۡرِبُوهُ بِبَعۡضِهَاۚ كَذَٰلِكَ يُحۡيِ ٱللَّهُ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَيُرِيكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ}[البقرة: ٧٣] وقوله: {۞ أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَهُمۡ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلۡمَوۡتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُواْ ثُمَّ أَحۡيَٰهُمۡۚ}[البقرة: ٢٤٣]، وقوله: {أَوۡ كَٱلَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرۡيَةٖ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحۡيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۖ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٖ ثُمَّ بَعَثَهُۥۖ قَالَ كَمۡ لَبِثۡتَۖ قَالَ لَبِثۡتُ يَوۡمًا أَوۡ بَعۡضَ يَوۡمٖۖ قَالَ بَل لَّبِثۡتَ مِاْئَةَ عَامٖ...} الآية[البقرة: ٢٥٩]، وقوله: {وَإِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيۡفَ تُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰۖ قَالَ أَوَلَمۡ تُؤۡمِنۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطۡمَئِنَّ قَلۡبِيۖ}[البقرة: ٢٦٠] وذكر إحياء المسيح الموتى، وذكر قصة أصحاب الكهف ونومهم ثلثمائة سنة وتسع سنين، والنوم أخو الموت، فهذه سبع مواضع.

[١٧٤/ب]

ومنها إحياء الحيوان البهيم، وإبقاء الطعام والشراب مائة سنة لم يتغير، وذكر سبحانه إمكان ذلك بخلق الحيوان؛ وهو الخلق الأول، وبخلق النبات، وهو نظيره، وبخلق السموات والأرض، وأن القادر على خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم، فالأول بيان للوقوع وهذا بيان للإمكان.

وهؤلاء المتفلسفة المنكرون لمعاد الأبدان ولحدوث الأفلاك عامتهم يقولون: إن المعجزات والكرامات قوى نفسانية: إما قوة الإدراك والعلم، وإما قوة الحركة

والعمل. فالإدراك هو قوة النفس التي يُنال بها العلم، فيجعلون ما أخبرت به الرسل وأمرت به كله استفادوه بهذه القوة من غير أن يكون هناك ملائكة هم أحياء ناطقون نزلوا عليهم بوحي، ومن غير أن يكون لله كلام تكلم به خارجًا عن أنفسهم، ومن غير أن يكون هناك رب خلق العالم بقدرته ومشيئته يقدر على تغيير العلويات وتبديل الأرض والسموات.

وكل من فهم حقيقة قولهم / وحقيقة ما جاءت به الرسل علم مناقضتهم لهم. [١٧٥/أ]
كما قيل لبعض شيوخنا الفضلاء الذين كانوا يعرفون ذلك: ما بين الفلاسفة والأنبياء؟ فقال: السيف الأحمر.

بل حقيقة أمرهم أنهم لا يؤمنون لا بالله ولا كتبه ولا ملائكته ولا رسله ولا بالبعث بعد الموت، فهم أسوأ حالاً من اليهود والنصارى.

والمقصود هنا أن ابن سينا وهؤلاء بنوا أصل دينهم على أن الوجود لابد له من واجب، وأن الواجب يشترط أن يكون واحدًا، ويعنون بالواحد ما لا صفة له ولا قدر ولا يقوم به فعل، لئلا يثبتوا له صفة كالعلم والقدرة، فيكون في الوجود واجبان، وهذا ضاهوا به المعتزلة حيث قالوا: أخص صفات الرب أن يكون قديمًا فلا تكون له صفة قديمة لئلا يكون في الوجود قديمان، وهي عبارة موهمة، فيظن الظان أن أهل الإثبات للأسماء والصفات أثبتوا إلهين قديمين، وهم إنما أثبتوا إلهًا واحدًا لا إله إلا هو، وهو موصوف بصفاته التي يستحقها، وهو سبحانه قديم بصفاته القديمة، والصفة القديمة لا يجب أن تكون مثل الموصوف القديم ولا تكون إلهًا، كما أن صفة الإنسان المحدث لا يجب أن تكون مثل الموصوف المحدث ولا تكون إنسانًا، وكذلك صفة النبي لا يجب أن تكون نبيًا.

وكذلك إذا قيل: من أثبت الصفات فقد أثبت واجبين، وتعدد الواجب ممتنع، كان موهمًا أن المثبتين[1] أثبتوا إلهين واجبين بذاتهما، وإنما أثبتوا إلهًا واحدًا واجبًا

---

(١) في المطبوع: (المثبتن).

بنفسه له صفات لازمة له واجبة بوجوبه لا يقبل العدم، والتعدد الممتنع في الواجب إنما هو تعدد الإله، كما أن التعدد الممتنع في القديم إنما هو تعدد الإله القائم بنفسه، لأن ذلك هو تعدده.

والمسلمون يقولون كما قال الله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾[البقرة: ١٦٣]. والتوحيد الذي جاءت به الرسل ونزلت به الكتب هو توحيد الإلهية، وهو أن يعبد الله وحده لا / شريك له، وهو متضمن لشيئين، أحدهما: [١٧٥/ب] التوحيد القولي العلمي(١)، وهو إثبات صفات الكمال له، وتنزيهه عن النقائص، وتنزيهه عن أن يماثله أحد في شيء من صفاته، فلا يوصف بنقص بحال، ولا يماثله أحد في شيء من الكمال، كما قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[الإخلاص] فالصمدية تثبت له الكمال، والأحدية تنفي مماثلة شيء له في ذلك، كما قد بسطنا ذلك في غير هذا الموضع.

والتوحيد العملي الإرادي أن لا تعبد(٢) إلا إياه، فلا تدعو إلا إياه ولا تتوكل إلا عليه، ولا تخاف إلا إياه، ولا ترجو إلا إياه، ويكون الدين كله لله. قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ۝١ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢ وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ۝٣ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ۝٤ وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ۝٥ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[الكافرون].

وهذا التوحيد يتضمن أن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، لا شريك له في الملك، فجاءت الجهمية ومن شاركهم في النفي فأدخلوا في التوحيد نفي الصفات، وهو في الحقيقة تعطيل مخالف لصريح المعقول وصحيح المنقول، وأخذ ذلك هؤلاء الملاحدة فزادوا في النفي.

---

(١) في المطبوع: (القول العلمي) بدلاً من (التوحيد القولي العلمي) وهو في الأصل المخطوط.

(٢) في الأصل: (أن لا تعبد . . .).

وكانت الجهمية تقول: الواحد هو الذي لا ينقسم. وهذا لفظ مجمل، فإن الله تعالى منزَّه عن قبول التفريق والتبعيض، ولكن مقصودهم بذلك نفي الصفات، (كما يقولون: الواحد الذي لا تركيب فيه. ومعلوم أن التركيب الذي هو التركيب المعقول منتفي عن الله، فإن التركيب المعقول هو أن يكون اثنان مفترقين فيركبهما غيرهما، ثم إن تركبا بأنفسهما كان تركبًا لا تركيبًا، لكن هو أعظم امتناعًا في حق الله، وكل ما يعقل الناس أنه مركّب فهو هذا، وهو يمتنع في حق الباري بضرورة العقل واتفاق العقلاء.

وما يقولونه من تركيب الجسم من الجواهر المفردة، أو من المادة والصورة، فهو منتف عند جمهور العقلاء في الأجسام المخلوقة، فكيف لا يكون منتفيًا عن الباري تعالى. وما يقولونه من تركيب الأعيان من وجود وماهية، هو أيضًا منتف عند جمهور العقلاء عن المخلوقات، فانتفاؤه عن الخالق أَوْلى.

وما يقولونه أيضًا من تركيب الأنواع من الصفات الذاتية الداخلة فهي في ماهيتها المقومة لها المشتركة المميزة هو منتف أيضًا عند جمهور العقلاء عن المخلوقات، فكيف يكون الخالق؟!

وأما اتصاف الرب تعالى بصفات كماله فهذا ليس تركيبًا في المخلوقات، والواحد منها إذا قيل إنه موجود حي عليم قدير، لم يكن في هذا تركيب يعقل أنه تركيب، كما يعقل تركيب الكل من أجزائه. وإذا سموا هذا تركيبًا اصطلاحًا لهم، أو توهموه تركيبًا ظنًّا منهم، لم يكن لفظهم ووهمهم موجبًا لأن ينفى عن الرب ما يستحقه من صفات كماله، ويوجب أن يثبت وجودًا مطلقًا لا حقيقة له إلا في الأذهان، وأي موجود قدر في الخارج(١) كان أكمل منه، تعالى عمَّا يقوله الظالمون علوًّا كبيرًا)(٢).

---

(١) في المطبوع: (الأذهان)، والمثبت من الأصل.

(٢) ما بين القوسين كتب في ورقة معترضة ملصقة بصفحة (١٧٥) وأشار إلى ذلك الناسخ بقوله: (الورقة المعترضة أولها: كما يقولون . . .) وأشار إلى الموضع بلحق.

والمقصود هنا أن هؤلاء القائلين بقدم العالم وإن أقروا بمبدع العالم، فقولهم بالحجة التي يثبتون عليها إثبات مبدع العالم حجة ضعيفة، بل قولهم مستلزم لنفي الصانع. وهذا كان المشهور عند أكثر أهل الكلام عن القائلين بقدم العالم أنهم ينكرون الصانع، وأكثر كتب المتكلمين ليس فيها نقل عن القائلين بقدم العالم إلا إنكار الصانع، ولكن الذين نقلوا كلام ابن سينا وأمثاله هم الذين صاروا يحكون عنهم قولين: أحدهما إنكار الصانع والآخر [القول][1] بوجوب العالم عن علة موجبة له، ولبّسوا بهذا على بعض الناس، لكن القول بنفي الصانع أعظم فسادًا في العقول والأديان من قولهم.

وقد بسطنا الكلام على طرق الناس في إثبات الصانع في غير هذا الموضع، وبينا كثرة الطرق في ذلك، وأن القرآن جاء بأكمل الطرق في ذلك، وتكلمنا على قول من قال: إن الإقرار بالصانع فطري / ضروري، ومن قال: إنه نظري استدلالي، [١٧٦/أ] ومن قال: إنه تارة يكون فطريًّا ضروريًّا وتارة يكون نظريًّا استدلاليًّا، وذكرنا ما يُذكر في ذلك من المقدمات التي لا يحتاج إليها في أصل الاستدلال، وإنما يحتاج إليها مَنْ عرضت له الشبهة التي يحتاج إلى إزالتها، فتكون الحاجة إلى تلك المقدمة عارضة بحسب حال بعض الناس، ليست لازمة لكل من عرف الصانع أو استدل على وجوده، فهي من عوارض طريق المعرفة لا من لوازم طريق المعرفة.

وهذا مثل إبطال الدور والتسلسل وغير ذلك، فإن الناس في هذا الباب تنوعت مسالكهم، فمن الناس من سلك في العلم بإثبات الصانع طريقة يزعم أنه لا يمكن معرفته إلا بها، كما يفعل ذلك كثير من أهل النظر والكلام. ثم تلك الطريقة قد تكون صحيحة مع طولها واختصارها، أو قد تكون باطلة. وآخرون يقولون: كل ما ذكره الناس من الطرق النظرية والمسالك الاستدلالية في هذا الباب فهو بدعة وضلال لا يُحتاج إليه ولا يُنتفع به.

---

(١) زيادة ليست في الأصل، زدناها لتستقيم العبارة.

وتحقيق الأمر أن الأدلة المذكورة نوعان: حق وباطل، والحق نوعان: أحدهما فيه تطويل لا يحتاج إليه كل أحد، والباطل مذموم مطلقًا.

والتطويل الذي يذكر على سبيل الحاجة إليه، مع أنه يمكن الاستغناء عنه، مذموم أيضًا.

وأما التطويل الذي قد ينتفع به بعض الناس، أو يحتاج إليه بعضهم، فإذا ذكر على هذا الوجه فهو حسن، وإن كان يستغني عنه بعض الناس.

والنوع الثاني من الأدلة ما هو صحيح مذكور على أقرب الطرق، فهذا حق لا عيب فيه، وليس هذا موضع تفصيل الكلام في هذا، فإن هذا أعظم من أن يذكر تبعًا لغيره.

والمقصود هنا / التنبيه على أن هؤلاء القائلين بأن العالم معلول لعلة مبدعة [١٧٦/ب] وأن معجزات الأنبياء قوى نفسانية، هم شر من أكثر المشركين وعبَّاد الأصنام. ومما يبين ذلك أن هؤلاء لا يقولون إن العبادات التي شرعتها الرسل إنما غايتها إصلاح خلق الإنسان، فإن حكمتهم كحكمة سائر الناس نوعان: علمية وعملية. والعملية هي إصلاح سياسة الخُلُق والمنزل والمدينة. ويزعمون أن الشرائع مقصودها هو هذا، وهو السياسة المدنية والمنزلية والخلقية.

وقد تقدم أنَّا لا ننكر ما في قولهم من الحق، بل ننكر عليهم ما في قولهم من الباطل. وننكر عليهم زعمهم أن لا حق فيما جاءت به الرسل إلا ما ذكروه، فننكر تصديقهم بكثير من الباطل، وتكذيبهم بكثير من الحق. ولا ريب أن فيما جاءت به الرسل إصلاح أخلاق الناس وإصلاح منازلهم في عشرة الأهل والأزواج وغير ذلك، وإصلاح المدائن بالسياسة العادلة الشرعية. لكن هذا كله جزء من مقاصد الرسل، وهؤلاء الفلاسفة إنما قالوا هذا لأن الله عندهم لا يجيب دعاء داعٍ ولا يحدث ثوابًا لعابد مطيع، وليس للنفوس بعد المفارقة عندهم ثواب منفصل عنها ولا عقاب منفصل عنها، ولا يقوم الناس من قبورهم عندهم، بل الدعاء عندهم هو تصرف

النفس في هيولي العالم، والعمل الصالح ثوابه عندهم ما يحصل للنفوس من الهيئة الصالحة، والنعيم بعد الفراق عندهم هو نفس تنعمها بما يحصل لها من العلم. مع أن في أقوالهم أنواعًا من الفساد، فإن كمال الإنسان عندهم أن يصير عالمًا معقولاً موازيًا للعالم الموجود يتمثل فيه صورة الوجود على ما هو عليه.

ثم إنهم يجعلون ذلك هو العلم بالوجود المطلق، والمطلق إنما هو في الأذهان [١٧٧/أ] لا في الأعيان، ويقولون الفلسفة الأولى هي العلم / بالوجود ولواحقه، فيقسمون الوجود إلى: واجب وممكن، وجوهر وعرض، والجوهر خمسة أنواع، والعرض تسعة أنواع، ونحو ذلك. وهذا كله علم بأمور كلية مطلقة لا وجود لها إلا في الذهن، فليس هو علمًا بنفس أعيان الحقائق الموجودة في الخارج، وليس في شيء من هذا علم بالله ولا ملائكته ولا بأنبيائه، بل ولا بسمواته وأرضه، فإن العلم بهذه عندهم من العلم الطبيعي لا من علم ما بعد الطبيعة.

فهم ضلوا من وجوه: منها: ظنهم أن النفس كمالها في مجرد العلم، وأن العبادات الشرعية مقصودها تهذيب الأخلاق، ورياضة النفس حتى تستعد[١] للعلم، فإن هذا باطل قطعًا. وذلك أن النفس لها قوتان: قوة علمية وقوة عملية، قوة الشعور والعلم والإحساس[٢]، وقوة الحب والإرادة والطلب والعمل، فالنفس ليس كمالها في أن تعلم ربها فقط، بل في أن تعرفه وتحبه، وإلا فإذا قُدِّر أن النفس تعرف الواجب الوجود وهي تبغضه وتنفر عنه وتذمه كانت شقية معذبة، بل هذا الضرب من أعظم الناس شقاءً وعذابًا، وهي حال إبليس وفرعون وكثير من الكفار، فإنهم عرفوا الحق ولم يحبوه ولم يتبعوه، فكانوا أشد الناس عذابًا.

بل حب الله تعالى هو الكمال المطلوب من معرفته، وهو من تمام عبادته، فإن العبادة متضمنة لكمال الحب مع كمال الذل. وهذا حقيقة دين إبراهيم الخليل عليه السلام

(١) في الأصل: (يستعد).

(٢) في المطبوع: (الإحسان)، والمثبت من الأصل.

إمام الحنفاء، الذي قال الله تعالى فيه: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[النحل: ١٢٠] والأمة: هو الذي يُؤتم به، كما أن القدوة هو الذي يُقتدى به. كما قال في الآية الآخرى: ﴿۞ وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِۦمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ / لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾[البقرة: ١٢٤]، وإبراهيم الخليل هو الذي عادى هؤلاء كالنمرود وغيره. [١٧٧/ب]

فنفس عبادة الله ومحبته وتعظيمه هو من أعظم كمال النفس وسعادتها، لا أن سعادتها في مجرد العلم الخالي عن حب وعبادة وتألّه. وقول هؤلاء من جنس قول جهم وأتباعه، الذين يجعلون الإيمان مجرد علم النفس أو تصديقها، ولا يجعلون حبها ـ وغير ذلك من أعمالها ـ من الإيمان. وقد بينا فساد قول هؤلاء في غير موضع.

وهؤلاء المتفلسفة جمعوا الشر كله، فقول جهم بن صفوان الذي عَظَّمَ السلف الإنكار عليه جزء من قولهم، بل المشركون الذين جعلوا مع الله أندادًا يحبونهم كحب الله خير من هؤلاء الفلاسفة، فإن أولئك أثبتوا محبة لله، فجعلوها من كمال الإنسان، لكن ضلوا حيث أحبوا مع الله غيره فكانوا مشركين، وهؤلاء معطِّلون لم يثبتوا محبة له لا خالصة له ولا مشتركة مع غيره، ولهذا لا يعبدونه بقلوبهم، إذ العبادات عندهم إنما مقصودها إعداد النفس لمجرد العلم الذي يزعمون أنه الغاية عندهم.

وكذلك الجهمية لا تجد في قلوبهم من محبة الله وعبادته ما في قلوب عباده المؤمنين، بل غاية عابدهم أن يعتقد أن العباد من جنس الفعلة الذين يعملون بالكراء، فمنتهى مقصوده هو الكراء الذي يعطاه، وهو فارغ من محبة الله. والفلاسفة تذم هؤلاء وتحتقرهم، كما ذكرنا كلامهم في ذلك في غير هذا الموضع، لكن هؤلاء خير منهم في الجملة فإنهم يوجبون العبادة ويلتزمونها ويعتقدون لها منفعة غير مجرد كونها سببًا للعلم، بخلاف الفلاسفة والمتصوفة المتفلسفة[١]، فإن

---

(١) في المطبوع: (والمتفلسفة)، والمثبت من الأصل.

عبادتهم مقصودها الكشف والتأثير، كما يذكره أبو حامد وأتباعه. ومما يبين أمر هذا أنهم يقولون إن الله يلتذ ويبتهج، وهذا وإن كان قد أنكره طوائف من المعتزلة وغيرهم من أهل الكلام ومن اتبعهم، فالسلف والأئمة وأهل السنة مقرون بما جاء به الكتاب والسنة من محبة الله وفرحه ورضاه وضحكه ونحو ذلك، وما يثبتونه من الحق فهو داخل في هذه المعاني، لكن أهل السنة يعبِّرون بالعبارات الشرعية، فيجمعون بين كمال المعنى واللفظ وموجب العقل والشرع.

وهؤلاء المتفلسفة أخطأوا من وجه آخر حيث قالوا: اللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم. وهذا غلط فإن اللذة ليست هي الإدراك، ولكن الإدارك سببها، فهي حاصلة عنه كحصول الصوت عن الحركة والشبع عن الأكل. وذلك أن الإنسان يشتهي الطعام فيأكله فيلتذ به. هنا ثلاثة أشياء: شهوة وإدراك ولذة، فليست اللذة هي نفس الأكل والذوق، وإنما هي أمر آخر يحصل بالأكل والذوق، وهو أمر يجده الإنسان من نفسه فلا يعبر عنه بعبارة بمعنى أبين منه، وكل حي يجد في نفسه اللذة والألم. وهؤلاء القوم من عادتهم أنهم يجعلون المعاني المتعددة شيئًا واحدًا، فيجعلون العلم والقدرة والإرادة شيئًا واحدًا، بل يجعلون العلم / هو العالم، [١٧٨/أ]
والقدرة هي القادر، فكذلك جعلهم اللذة هي الإدراك، وفي موضع آخر يجعلون الشيء الواحد أشياء متعددة، كما يجعلون الحقائق الموجودة في الخارج شيئين، ويجعلون صفاتها اللازمة لها ثلاثة أشياء مقومة داخلة فيها ولازمة لماهيتها.

ومما يبين ذلك أن اللذة لا تكون إلا مع محبة، فما لا يكون محبوبًا لا يكون في إدراكه لذة، وحب الشيء زائد على التصور المشروط في محبته، فكذلك اللذة به زائدة على الإدراك المشروط في اللذة.

وإذا تبين هذا عُلم أن الرب تعالى موصوف بالعلم والحب والفرح والرضا وغير ذلك مما جاء به الكتاب والسنة. والعبد كماله في أن يعرف الله ويحبه، ثم في الآخرة يراه ويلتذ بالنظر إليه.

كما في صحيح مسلم عن صهيب عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى مناد: يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعدًا يريد أن ينجزكموه. فيقولون: ما هو؟ ألم يبيض وجوهنا ويثقل موازيننا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب فينظرون إليه فما أعطاهم شيئًا أحب إليهم من النظر إليه. وهو الزيادة»[1].

وفي حديث عمَّار بن ياسر عن النبي ﷺ: «اللهم إني أسألك لذة النظر إلى وجهك، والشوق إلى لقائك، في غير ضرَّاء مضرة، ولا فتنة مضلَّة»[2] رواه النسائي وغيره.

---

(١) أخرجه مسلم في الإيمان برقم١٨٢، وليس فيه: «وهو الزيادة»، وقد أخرجه أحمد: (٤/ ٣٣٢، ٣٣٣) بدونها أيضًا، وأخرجه أحمد: (٦/ ١٥ ـ ١٦)، وفيه: «ثم قرأ: ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾»، وسيأتي الحديث: ص٥٢٢.

(٢) صحيح. أخرجه النسائي في «المجتبى»: (٣/ ٥٤ ـ ٥٥، ٥٥)، وفي «الكبرى»: (١/ ٣٨٨، رقم١٢٢٩)، وأحمد في «مسنده»: (٤/ ٢٦٤، رقم١٨٣٢٥)، وابن أبي شيبة في «مصنفه»: (١٠/ ٢٦٤ ـ ٢٦٥، ٢٦٥ ـ ٢٦٦)، وأبو يعلى: (٣/ ١٩٥، رقم١٦٢٤)، والبزار: (رقم١٣٩٢ ـ البحر الزخار)، وابن أبي عاصم في «السنة»: (رقم١٢٨، ١٢٩، ٣٧٨، ٤٢٤، ٤٢٥)، وعثمان بن سعيد الدارمي في «الرد على الجهمية»: (رقم١٨٨، ١٩٧)، وفي «الرد على المريسي»: ص١٦٠، وعبد الله بن أحمد في «السنة»: (١/ ٢٥٤، رقم٤٦٦)، وابن خزيمة في «التوحيد»: (١/ ٢٩، رقم١٣)، وابن منده في «الرد على الجهمية»: (رقم٨٦)، ومحمد بن نصر في «قيام الليل»: ص٣١٧، ص١٤٧ ـ مختصر المقريزي، والطبراني في «الدعاء»: (رقم٦٢٤، ٦٢٥)، وابن حبان في «صحيحه»: (رقم١٩٧١ ـ الإحسان)، والدارقطني في «الرؤية»: (١٥٩)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة»: (رقم٨٤٤، ٨٤٥)، والحاكم في «مستدركه»: (١/ ٥٢٤) وصححه ووافقه الذهبي، والبيهقي في «الأسماء والصفات»: (رقم٢٢٧، ٢٤٤)، وفي «الدعوات الكبير»: (رقم٢٢٠) من حديث عمار بن ياسر رضي الله عنه، وله عنه طرق، منها ما هو صحيح. وسيأتي هنا ص٥٢٢، ولبعضه شواهد منها:
ـ ما أخرجه البخاري في «صحيحه»: (رقم٦٣٥١)، ومسلم: (٢٦٨٠) من حديث أنس بن مالك مرفوعًا.
ـ ما أخرجه أحمد في «مسنده»: (٥/ ١٩١) ضمن حديث طويل من حديث زيد بن ثابت مرفوعًا، وفي إسناده ابن أبي مريم وهو ضعيف.

والمقصود هنا أن النفس ليس كمالها في مجرد علم بالله لا يقترن به حب لله ولا عبادة له ولا غير ذلك، بل لا تصلح وتكمل إن لم تحب الله وتعبده.

وأيضًا فلو قدر كمالها في مجرد العلم فليس هو العلم بوجود مطلق وأمورٍ كليات تقوم بنفسه، وهذه هي العقليات التي يجعلونها كمال النفس، لا سيما على رأى ابن سينا وموافقيه، الذين يزعمون أن الأمور المعينة المشخصة[١] لا تدرك إلا بجسم أو قوة في جسم، والنفس عندهم ليست كذلك، فلا تدرك شيئًا من المعيَّنات الموجودة في الخارج، وهذا مما نفوا به كون الباري تعالى يعلم المعينات الموجودة المسماة بالجزيئات، فهو عندهم لا يعلم إلا أمرًا مطلقًا كليًا، وكذلك النفس. ومعلوم أن الموجودات الخارجية[٢] ليست كلية، فلا يكون العلم بتلك المطلقة المجردة عن التعيين علمًا بموجود في الخارج، فليس هذا علمًا حقيقيًا مطلوبًا بالقصد الأول، وإنما العلم الحقيقي المطلوب بالقصد الأول هو العلم بالموجودات الخارجة الثابتة في نفسها.

وأيضًا فالعلم الذي تكمل النفس به لابد أن يتضمن العلم بالله، وهم لا يعرفون
[١٧٨/ب] الله بل إنما يعرفون وجودًا مطلقًا لا يوجد إلا في الأذهان / لا في الأعيان. فهم إنما جعلوا العبادات لأجل صلاح الأخلاق بناء على أن المقصود بالقصد الأول إنما هو تكميل النفس بهذا العلم، وأن تهذيب الأخلاق ورياضة النفس تُعد النفس لذلك، والعبادات تعين على ذلك، فإذا بُيِّن فساد الأصل الذي بنوا عليه كلامهم تبين فساده من أصله.

وأيضًا فقد علم بالاضطرار من النقل المتواتر والتجارب المعروفة أن الأعمال الصالحة توجب أمورًا منفصلة من الخيرات في الدنيا، وأن الأعمال الفاسدة توجب نقيض ذلك، وأن الله تعالى عذَّب أهل الشرك والفواحش والظلم، كقوم عاد وثمود

---

(١) في المطبوع: (الشخصية)، والمثبت من الأصل المخطوط.

(٢) كذا بالأصل، وفي المطبوع: (الخارجة).

ولوط وأهل مدين وفرعون، بالعذاب المنفصل المشاهد[1] الخارج عن نفوسهم، وأكرم أهل العدل والصلاح بالكرامات الموجودة في المشاهدة. وهذا أمر تقر به جميع الأمم، فكيف يقال إن العبادات والطاعات ليس مقصودها إلا ما يوجد في النفس من صلاح الخلق؟

وأيضًا فقد تبين بما تقدم أن الله تعالى فاعل مختار يفعل بمشيئته وقدرته، وأنه يجيب دعاء عباده المؤمنين، وأنه يخرق العادات بأمور خارجة عن القوى الطبيعية والنفسانية المعلومة. وهذا مما يبين تأثير العبادات والطاعات في الخارج.

ومما يبين فساد قولهم أنهم يزعمون أن المقصود بالرسالة إنما هو إقامة عدل الدنيا، وأن الرسل لم تبين للناس حقائق الأمور، بل أظهرت خلاف ما أبطنت بناءً على أن الحق في نفس الأمر هو قول الفلاسفة.

وهذا إذا ظهر للناس أنكرته الفطر وكذَّب به الناس، ولم يبق عندهم إله يخشى ويعبد، ولا رب يصلى له ويسجد. قالوا: فالرسل ما كان يمكنهم إظهار الحق الذي هو قولنا، فأظهرت للناس من التخييلات[2] والتمثيلات ما ينتفعون به، وكانت في الباطن تعتقد ما تعتقده الفلاسفة. ولهذا يقولون: إن الخواص / تسقط عنهم [١٧٩/أ] العبادات، كما يقول ذلك من يقوله من القرامطة الباطنية والفلاسفة وملاحدة المتصوفة وغيرهم. قالوا: لأن المقصود هو العلم والمعرفة، فإذا حصل المقصود لم يبق في العبادة فائدة.

ويقولون: إن النبي ﷺ كان يُسرّ إلى خواص أصحابه ما يوافق قولهم. ومن عرف حال نبينا ﷺ وحال أصحابه معه، علم بالاضطرار أن هؤلاء مخالفون له مناقضون مفترون عليه، وأنهم من شرار المنافقين.

---

(١) كذا بالأصل المخطوط، وفي المطبوع: (والمشاهد).

(٢) في المطبوع: (من التمثيلات) بإسقاط (التخييلات و)، والمثبت من الأصل.

فإن النبي ﷺ وخواص أصحابه كانوا من أعبد [الناس][1] لله وأعظمهم إتيانًا بأداء الواجبات وترك المحرمات، وكان خواص أصحابه من أعظم الناس تقريرًا لما بُعث به من الإخبار عن الله بأسمائه وصفاته وعن ملائكته وعن اليوم الآخر وغير ذلك من أخباره، ومن أعظم الناس تقريرًا لما بعث به من الأمر والنهي، فكان ما يبطنونه من العلم والحال موافقًا لما يظهرونه من القول والعمل، ولم يكونوا يبطنون ما يناقض ظاهرهم، ولا كانوا يعتقدون مذهب أهل النفي، بل قول نفاة الصفات إنما حدث في الأمة بعد انقضاء عصر الصحابة وكبار التابعين، وإلا فلم يكن أحد في زمن الصحابة يتكلم بشيء من أقوال الجهمية نفاة الصفات، فكيف بأقوال هؤلاء الملاحدة الذين نفي الصفات بعض إلحادهم؟!

ولهذا تنازع الناس في الجهمية: هل هم من الثنتين وسبعين فرقة أم لا؟ فقالت طائفة من السلف كيوسف بن أسباط وعبد الله بن المبارك: الثنتان وسبعون فرقة هم الخوارج والشيعة والقدرية والمرجئة، وأخرجوا الجهمية من أن تكون من الثنتين وسبعين / فرقة، وهذا قول طائفة من أصحاب أحمد وغيرهم[2]. [١٧٩/ب]

وبكل حال فالجهمية حدثوا في الإسلام بعد حدوث هذه البدع الأربعة. فأما الصحابة والتابعون فمتفقون على إثبات ما جاء به الرسول ﷺ من صفات الله واليوم الآخر والعبادات الشرعية. واعلم أن النصارى واليهود خير من هؤلاء من وجوه متعددة فيما يتعلق بالاعتقادات والعبادات، والاعتقاد يدخل عندهم في الحكمة النظرية، والعبادات في الحكمة العملية.

والمقصود هنا الحكمة العملية، فإن اليهود والنصارى يقرّون بالعبادات وبأن الله هو المستحق للعبادة، ويقرّون بالثواب والعقاب المنفصلين مع القيامة الكبرى، ومعاد الأبدان مع معاد النفوس، إلى غير ذلك ممَّا جاءت به الرسل، لكن بدّلوا

---

(١) في الأصل: (من أعبد الله)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) انظر: «مجموع الفتاوى»: (٣/ ٣٥٠ـ ٣٥٤) فقد تكلم شيخ الإسلام عن هذا الموضوع في رسالة له.

بعض ما جاءت به الرسل ولم يتبعوا الناسخ من شرائعهم فآمنوا ببعض الكتاب وكفروا ببعض، فوقعوا فيما وقعوا فيه من الكفر بعد التبديل والنسخ للكتاب الأول. وليس في أصل دين اليهود والنصارى سقوط فعل العبادات الشرعية عن أحد، ولا حل المحرمات الشرعية لأحد.

وهؤلاء لما ظنوا أن كمال الإنسان في أن يعرف الموجود[1] فقط، وظنوا أن ما ذكروه يحصل به معرفة الموجود[1]، ظنوا أن العارف منهم لا تجب عليه العبادات الشرعية ولا تحرم عليه المحرمات الشرعية، حتى صار المثل يضرب بهم فيقول المترسل في رسائله: إنهم استحلوا حرمتي كاستحلال الفلاسفة محظورات الشرائع.

ولهذا صارت الملاحدة الباطنية تسلك هذا المسلك فيسقطون الواجبات الشرعية عن البالغين منهم، ويبيحون لهم المحرمات الشرعية. والملاحدة الباطنية من الصوفية سلكوا نوعًا من هذا، وإن كانوا لا يصلون إلى إلحاد ملاحدة الإسماعيلية ونحوهم من المنتسبين إلى التشيع، مع اتفاق الشيعة المسلمين على أنهم كفار، وهؤلاء الطوائف براء من الحنيفية ملة إبراهيم، بل من أتباع المرسلين كلهم.

فإن الله تعالى أرسل الرسل ليدعوا الخلق / إلى عبادته وحده لا شريك له، كما [١٨٠/أ]
قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[الذاريات: ٥٦]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾[الأنبياء: ٢٥]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾[النحل: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[البقرة: ٢١].

وأخبر عن كل نبي أنه دعا قومه إلى ذلك، فقال عن نوح: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ

(١) كذا بالأصل، وفي المطبوع: (الوجود).

عَظِيمٍ}[الأعراف: ٥٩]، وقال عن هود: {وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ}[هود: ٥٠]، وكذلك سائرهم، وأمثال ذلك.

فكمال الإنسان وصلاحه وسعادته في أن يعبد الله وحده لا شريك له، وهذه ملة إبراهيم التي قال الله فيها: {وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِۦمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ}[البقرة: ١٣٠]، وقال: {بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ}[البقرة: ١١٢].

وهذا هو الإسلام العام الذي بعث الله به جميع الرسل، وهو الذي لا يقبل الله من أحد دينًا غيره، لا من المتقدمين ولا من المتأخرين.

قال تعالى عن نوح: {يَٰقَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُم مَّقَامِى وَتَذْكِيرِى بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَعَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوٓا۟ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ ٱقْضُوٓا۟ إِلَىَّ وَلَا تُنظِرُونِ ﴿٧١﴾ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ}[يونس: ٧١-٧٢].

وقال تعالى عن إبراهيم: {وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِۦمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٣٠﴾ إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٣١﴾ وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِۦمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ}[البقرة: ١٣٠-١٣٢].

وقال تعالى عن موسى: {يَٰقَوْمِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوٓا۟ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ}[يونس: ٨٤]، وقال تعالى عن أنبياء بني إسرائيل: {إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ / يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ}[المائدة: ٤٤]. [١٨٠/ب]

وقال تعالى في قصة بلقيس: {قَالَتْ رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ}[النمل: ٤٤].

وقال عن الحواريين: {وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّۦنَ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِى وَبِرَسُولِى قَالُوٓا۟

ءَامَنَّا وَٱشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ}[المائدة: ١١١]، فهؤلاء السعداء الكاملون من نوح إلى الحواريين على الإسلام.

وكذلك الإيمان، قال تعالى: {إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ}[البقرة: ٦٢].

فبيّن اتصاف السعداء من هذه الأصناف الأربعة بالإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح.

وقد ذكر في سورة الحج ست ملل، فقال: {إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ}[الحج: ١٧]، فهنا لما ذكر فصله بينهم يوم القيامة ذكر الملل الست، وهناك لما ذكر السعداء لم يذكر إلا الملل الأربع، فإن المجوس والمشركين ليس فيهم من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا، بل كلهم كفار.

والقرآن بيّن أن السعداء هم الذين اتبعوا الرسل، ولا يكون الكامل إلا سعيدًا، وأن الأشقياء هم المخالفون للرسل، فإنما يعذب الله في الآخرة من يخالف الرسل. كما قال تعالى: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا}[الإسراء: ١٥]، وقال تعالى: {كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴿٨﴾ قَالُواْ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ كَبِيرٍ}[الملك: ٨-٩] وأمثال هذه النصوص.

وقد قال تعالى في خطابه لإبليس: {لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ}[ص: ٨٥]، فأقسم أنه لابد أن يملأها منه ومن أتباعه، فدل ذلك على أنه لا يدخلها إلا من اتبع الشيطان، إذ لو دخلها غيرهم لامتلأت من هؤلاء وهؤلاء، وهو خلاف النص.

[١٨١/أ] ولهذا لما تنازع الناس في أطفال الكفار، / فطائفة جزمت بأنهم كلهم في النار، وطائفة جزمت بأنهم كلهم في الجنة، كان الصواب الذي دلت عليه

الأحاديث الصحيحة، وهو قول أهل السنة: أنه لا يحكم فيهم كلهم بجنة ولا بنار، بل يقال فيهم كما قال النبي ﷺ [في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة لما قال:](١) «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهوِّدانه وينصِّرانه ويمجِّسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسُّون(٢) فيها من جدعاء؟» قيل يا رسول الله: أفرأيت من يموت من أطفال المشركين وهو صغير؟ فقال: «الله أعلم بما كانوا عاملين»(٣).

وكذلك ثبت هذا في الصحيحين(٤) عن ابن عباس عن النبي ﷺ. وقد جاء في آثار أخرى أنهم يمتحنون يوم القيامة، وجاءت بذلك أحاديث صحيحة(٥)

---

(١) ما بين القوسين سقط من المطبوع، وهو في الأصل المخطوط.

(٢) في الأصل: (تحسبون) وهو تحريف.

(٣) **متفق عليه**. أخرجه البخاري: (رقم٦٥٩٩)، ومسلم: (٢٦٥٨/ ٢٤) بنحوه.

(٤) **متفق عليه**. أخرجه البخاري في «صحيحه»: (رقم١٣٨٣)، ومسلم: (٢٦٦٠).

(٥) ورد من حديث الأسود بن سريع، وأبي هريرة، وأنس بن مالك، ومعاذ بن جبل، وأبي سعيد الخدري، وثوبان رضي الله عنهم.

- **أما حديث الأسود**، فقد أخرجه أحمد في «مسنده»: (٤/ ٢٤، رقم١٦٣٠١)، وإسحاق بن راهويه في «مسنده»: (رقم٤١)، ومحمد بن نصر المروزي في «الردّ على ابن قتيبة» - كما في «أحكام أهل الذمة»: (٢/ ١١٣٩ - ١١٤٠) لابن القيم - والبزار: (رقم٢١٧٤ - كشف)، وابن حبان في «صحيحه»: (رقم٧٣٥٧ - الإحسان، ورقم١٨٢٧ - موارد)، والطبراني في «الكبير»: (١/ رقم٨٤١)، وأبو نعيم في «معرفة الصحابة»: (رقم٩٠٠)، وفي «أخبار أصبهان»: (٢/ ٢٥٥)، والضياء في «المختارة»: (١٤٥٤، ١٤٥٦)، والبيهقي في «الاعتقاد»: ص١١١، من طريق قتادة، وقد اختلف عليه فيه، فقال: عن الأحنف عن الأسود، وفي أخرى: عن الحسن عن الأسود، ولفظه أن نبي الله ﷺ قال: «أربعة يوم القيامة: رجل أصم لا يسمع شيئًا، ورجل أحمق، ورجل هرم، ورجل مات في فترة، فأما الأصم فيقول: رب لقد جاء الإسلام وما أسمع شيئًا، وأما الأحمق فيقول: رب لقد جاء الإسلام والصبيان يحذفوني بالبعر، وأما الهَرِمُ فيقول: رب لقد جاء الإسلام وما أعقل شيئًا، وأما الذي مات في الفترة فيقول: رب ما أتاني لك رسول. فيأخذ مواثيقهم لَيُطِيعُنَّهُ، فيرسل إليهم أن ادخلوا النار، قال: فوالذي نفس محمد بيده لو دخلوها لكانت عليهم بردًا وسلامًا».

وقتادة مدلس وفي سماعه من الأحنف نظر، وسماعه ثابت عن الحسن، ولكن الحسن لم يسمع من الأسود، والله أعلم، ورواه قتادة بإسناد آخر من مسند أبي هريرة. =

= ـ فقد أخرجه أحمد في «مسنده»: (٤/ ٢٤، رقم١٦٣٠٢)، وإسحاق بن راهويه في «مسنده»: (رقم٤٢)، وعنه محمد بن نصر المروزي في «الرد على ابن قتيبة» ـ كما في «أحكام أهل الذمة» ـ، والبزار: (رقم٢١٧٥ ـ كشف)، وأبو نعيم في «أخبار أصبهان»: (٢/ ٢٥٥)، والضياء في «المختارة»: (رقم١٤٥٥)، والبيهقي في «الاعتقاد»: ص١١١، من طريق قتادة عن الحسن عن أبي رافع (نفيع الصائغ) عن أبي هريرة مثل هذا غير أنه قال في آخره: «فمن دخلها كانت عليه بردًا وسلامًا، ومن لم يدخلها يُسحب إليها» وإسناده حسن.

وله طريق آخر: فقد أخرجه إسحاق بن راهويه: (رقم٥١٤)، وابن أبي عاصم في «السنة»: (رقم٤٠٤)، ومحمد بن نصر المروزي في «الرد على ابن قتيبة» ـ كما في «أحكام أهل الذمة»: (٢/ ١١٤٢) ـ من طريق علي ابن زيد بن جدعان عن أبي رافع عن أبي هريرة مرفوعًا بنحوه. وعلي بن زيد ضعيف، لكنه متابع بما سبق.

وأخرجه محمد بن نصر المروزي في «الرد على ابن قتيبة» ـ كما في «أحكام أهل الذمة»: (٢/ ١١٤١) ـ عن أبي بكر بن زنجويه ثنا عبد الرحمن عن معمر عن ابن طاووس عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «ثلاثة يمتحنون يوم القيامة: المعتوه، والذي هلك في الفترة، والأصم . . . » فذكر الحديث، وهو موقوف ومثله لا يقال بالرأي، فله حكم الرفع.

وهو عند ابن أبي حاتم في «تفسيره» وغيره من طريق معمر، وانظر «تفسير ابن كثير»، و«درء تعارض العقل والنقل».

وأخرجه ابن جرير الطبري في «تفسيره»: (١٥/ ٥٤) من طريقين عن أبي هريرة موقوفًا بلفظ: «إذا كان يوم القيامة جمع الله تبارك وتعالى نسم الذين ماتوا في الفترة، والمعتوه، والأصم، والأبكم، والشيوخ الذين جاء الإسلام وقد خرفوا، ثم أرسل رسولاً: أن ادخلوا النار، فيقولون: كيف ولم يأتنا رسول؟! وايم الله لو دخلوها لكانت عليهم بردًا وسلامًا، ثم يرسل إليهم، فيطيعه من كان يريد أن يطيعه قبل»، قال أبو هريرة: اقرءوا إن شئتم: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[الإسراء: ١٥].

ـ وأما حديث أنس بن مالك: فقد أخرجه أبو يعلى: (رقم٤٢٢٤)، والبزار: (رقم٢١٧٧ ـ كشف)، ومحمد بن نصر في «الرد على ابن قتيبة» ـ كما في «أحكام أهل الذمة»: (٢/ ١١٤٥ ـ ١١٤٦) ـ، وابن عبد البر في «التمهيد»: (١٨/ ١٢٨)، من طريق ليث عن عبد الوارث عن أنس بن مالك رضي الله عنه مرفوعًا: «يؤتى بأربعة يوم القيامة: بالمولود، وبالمعتوه، وبمن مات في الفترة، والشيخ الفاني، كلهم يتكلم بحجته، فيقول الرب تبارك وتعالى لعنق من النار: ابرُز، فيقول لهم: إني كنت أبعث إلى عبادي رسلاً من أنفسهم، وإني رسول نفسي إليكم، ادخلوا هذه، فيقول من كتب عليه الشقاء: يا رب أين ندخلها ومنها كنا نفرُّ؟ قال: ومن كتبت عليه السعادة يمضي فيتقحَّم فيها مسرعًا. قال: فيقول تبارك وتعالى: أنتم لرسلي أشد تكذيبًا ومعصية. فيدخل هؤلاء الجنة وهؤلاء النار». والليث بن أبي سليم ضعيف، وكذا شيخه عبد الوارث مولى أنس. .

ـ وأما حديث معاذ بن جبل: فقد أخرجه محمد بن نصر المروزي في «الرد على ابن قتيبة» ـ كما في «أحكام أهل الذمة»: (٢/ ١١٤٤ ـ ١١٤٥) لابن القيم ـ والطبراني في «الكبير»: (٢/ ٨٣، رقم١٥٨)، وفي =

= «الأوسط»: (رقم٢٨٧، مجمع البحرين)، (رقم٧٩٥٥ـالأوسط)، وفي «مسند الشاميين»: (رقم٢٢٠٥)، وابن عبد البر في «التمهيد»: (١٨/ ١٢٩ ـ ١٣٠) مرفوعًا بلفظ: «يؤتى يوم القيامة بالممسوخ عقلاً، وبالهالك في الفترة، وبالهالك صغيرًا، فيقول الممسوخ عقلاً: يا رب لو آتيتني عقلاً ما كان من آتيته عقلاً بأسعد بعقله مني، ويقول الهالك في الفترة: يا رب لو أتاني منك عهد ما كان من آتاه منك عهد بأسعد بعهده مني، ويقول الهالك صغيرًا: لو آتيتني عمرًا ما كان من آتيته عمرًا بأسعد بعمره مني، فيقول الرب تبارك وتعالى: إني آمركم بأمر فتطيعوني؟ فيقول: نعم وعزتك، فيقول: اذهبوا فادخلوا النار ـ ولو دخلوها ما ضرَّتهم ـ، فتخرج عليهم قَوَابِضُ يظنون أنها قد أهلكت ما خلق الله من شيء، فيرجعون سراعًا، قال: يقولون: خرجنا يا رب وعزتك نريد دخلوها فخرجت علينا قوابض، ظننا أنها قد أهلكت ما خلق الله من شيء، فيأمرهم الثانية، فيرجعون كذلك يقولون مثل قولهم، فيقول الله تبارك وتعالى: قبل أن تُخلقوا علمت ما أنتم عاملون، وعلى علمي خلقتكم وإلى علمي تصيرون، فتأخذهم النار». وفي إسناده: عمرو بن واقد وهو متروك.

ـ وأما حديث أبي سعيد الخدري: فقد أخرجه البزار: (رقم٢١٧٦ـكشف)، والبغوي في «الجعديات»: (رقم٢١٢٦)، ومحمد بن نصر المروزي في «الرد على ابن قتيبة» ـ كما في «أحكام أهل الذمة»: (٢/ ١١٤٢ ـ ١١٤٣)، وابن عبد البر في «التمهيد»: (١٨/ ١٢٧)، مرفوعًا بلفظ: «يؤتى بالهالك في الفترة، والمعتوه، والمولود، فيقول الهالك في الفترة: لم يأتني كتاب ولا رسول، ويقول المعتوه: أي رب لم تجعل لي عقلاً أعقل به خيرًا ولا شرًا، ويقول المولود: لم أدرك العمل، قال: فتُرفع لهم نار، فيقال لهم: ردُوها ـ أو قال: ادخلوها ـ فيدخلها مَن كان في علم الله سعيدًا أن لو أدرك العمل، قال: ويمسك عنها مَن كان في علم الله شقيًّا أن لو أدرك العمل، فيقول تبارك وتعالى: إياي عصيتم، فكيف برسلي بالغيب». وفي إسناده عطية بن سعد العوفي وهو ضعيف.

ـ وأما حديث ثوبان: فقد أخرجه البزار: (رقم٣٤٣٣، ٣٤٣٤ ـ كشف)، ومحمد بن نصر المروزي في «الرد على ابن قتيبة» ـ كما في «أحكام أهل الذمة»: (٢/ ١١٤٦ ـ ١١٤٧) لابن القيم ـ مرفوعًا بلفظ: «إذا كان يوم القيامة جاء أهل الجاهلية، يحملون أوثانهم على ظهورهم، فيسألهم ربهم تبارك وتعالى، فتقول: ربنا لم ترسل إلينا رسولاً، ولم يأتنا لك أمر، ولو أرسلت إلينا رسولاً لكنّا أطوع عبادك، فيقول لهم ربهم: أرأيتم إن أمرتكم بأمر، أتُطيعونني؟ فيأخذ على ذلك مواثيقهم، فيقول: اعمدوا لها، فادخلوها، فينطلقون حتى إذا رأوها، فَرِقُوا، فرجعوا، فقالوا: ربنا! فرقنا منها، ولا نستطيع أن ندخلها، فيقول: ادخلوها داخرين»، فقال نبي الله ﷺ: «لو دخلوها أول مرة، كانت عليهم بردًا وسلامًا»، وهو عند البزار من طريقين عن أبي قلابة عن أبي أسماء عن ثوبان ـ به.

والطريق الأول ـ وهو طريق المروزي أيضًا ـ فيه ريحان بن سعيد وفي روايته عن عباد بن منصور ضعف، وشيخه عباد في هذا الإسناد كان يدلس وقد عنعن وتغير بآخرة.

أما الطريق الثاني فهو ضعيف جدًا، ففيه إسحاق بن إدريس وهو متروك منكر الحديث، وقال ابن معين:

عن النبي ﷺ فيمن لم تبلغه الدعوة في الدنيا كالمجنون والشيخ الكبير [و] الأصم الذي أدركه الإسلام وهو أصم لا يسمع ما يُقال، ومن مات في الفترة، وأن هؤلاء يؤمرون يوم القيامة فإن أطاعوا دخلوا الجنة وإلا استحقوا العذاب، وكان هذا تصديقًا لعموم قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[الإسراء: ١٥]. وبذلك استدل أبو هريرة على أن أطفال الكفار لا يعذبون حتى يمتحنوا في الآخرة(١).

وقد قال تعالى في حق السعداء: ﴿سَابِقُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ﴾[الحديد: ٢١] فبيَّن أن الجنة أعدت للمؤمنين بالله ورسله، وقال تعالى: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ۝١٢٣ قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَٰتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ﴾[طه: ١٢٣-١٢٦] فبيّن أن من اتبع الهدى الذي جاء من عنده، وهو ما جاءت به الرسل، فإنه لا يضل ولا يشقى، بل يكون من المهتدين المفلحين. كما قال تعالى في نعتهم: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ
/ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣ [١٨١/ب]
وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾[البقرة: ٢-٤]، ولهذا قال في الفاتحة: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾.

فأهل الغضب والضلال هم أهل الشقاء والضلال، وهم الذين قيل فيهم: ﴿إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِى ضَلَٰلٍ وَسُعُرٍ﴾[القمر: ٤٧] وهم ضد أهل الهدى والفلاح، فأهل الهدى الذي يتضمن العلم والسعادة هم المتبعون للكتاب المنزل، فمن آمن ببعض الكتاب

= كذاب كان يضع الحديث.

* وقال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري»: (٣/ ٢٤٦) باب ما قيل في أولاد المشركين: «وقد صحت مسألة الامتحان في حق المجنون ومن مات في الفترة من طرق صحيحة»، وسرد أقوال أهل العلم واختلافهم في الأولاد. وانظر فصل (أولاد المشركين والمذاهب العشرة فيهم) في «أحكام أهل الذمة»: (٢/ ١٠٨٦ ـ ١١٥٨). وانظر ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه «درء تعارض العقل والنقل»: (٨/ ٣٩٩ـ ٤٠٢).

(١) انظر ما ذكرناه في التعليق السابق من قول أبي هريرة.

وكفر ببعض كاليهود والنصارى لم يكن من هؤلاء، فكيف بمن لم يؤمن بالكتاب؟ بل هو ممَّن قيل فيه: { أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ أَنَّىٰ يُصْرَفُونَ ﴿٦٩﴾ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِٱلْكِتَٰبِ وَبِمَآ أَرْسَلْنَا بِهِۦ رُسُلَنَا ۖ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ﴿٧٠﴾ إِذِ ٱلْأَغْلَٰلُ فِىٓ أَعْنَٰقِهِمْ وَٱلسَّلَٰسِلُ يُسْحَبُونَ ﴿٧١﴾ فِى ٱلْحَمِيمِ ثُمَّ فِى ٱلنَّارِ يُسْجَرُونَ }[غافر: ٦٩-٧٢] إلى قوله في آخر السورة: { فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَرِحُوا۟ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ }[غافر: ٨٣] ولهذا قال بعض أهل العلم: إن هذه الآية تتناول الفلاسفة.

وحقيقة الأمر أن المتفلسفة نوعان: نوع معرضون عمَّا جاءت به الرسل بعد بلوغ ذلك لهم وقيام الحجة عليهم بما جاءت به الرسل، فهؤلاء كفار أشقياء بلا ريب. ومن كان منهم مؤمنًا بما جاءت به الرسل ظاهرًا وباطنًا، فهذا مؤمن حكمه حكم أهل الإيمان، لكن لا يمكن مع هذا أن نعتقد ما يناقض الإيمان من أقوالهم، بل نوافقهم في الأقوال التي توافق أقوال الرسل، أو في أقوال لا تتعلق بالدين لا نفيًا ولا إثباتًا من الأمور الطبيعية والحسابية.

وأما من وافقهم على أقوالهم المخالفة لما جاءت به الرسل، مع تعظيمه للرسل ولنواميسهم وإيجابه لاتّباعهم، كالفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، فهؤلاء
[١٨٢/أ] آمنوا ببعض ما جاء به الرسل وكفروا ببعض، وهم يشبهون اليهود والنصارى / من هذا الوجه. لكن هؤلاء بإيمانهم بمحمد ﷺ خير من اليهود والنصارى، واليهود والنصارى بإيمانهم بجنس ما اتفقت عليه الرسل من عبادة الله وحده والإيمان باليوم الآخر والقيامة الكبرى ومعاد الأبدان، وإيجاب العبادات الشرعية وتحريم المحرمات الشرعية، والتصديق بحقيقة الملائكة وكلام الله هم خير منهم، إلا من كان من اليهود والنصارى على مذهب الفلاسفة، وهذا اجتمع فيه نقص الكفر من وجهين، وهو أسوأ حالاً من هؤلاء وهؤلاء.

فالسعادة مشروطة بشيئين(١): بالإيمان والعمل الصالح، بعلم نافع وعمل

(١) هكذا بالأصل، وفي المطبوع: (بشرطين).

صالح، بكلم طيب وعمل صالح، وكلاهما مشروط بأن يكون على موافقة الرسل.

كما قال أُبيُّ بن كعب[1] ـ رضي الله عنه ـ: عليكم بالسبيل والسنة، فإنه ما من عبد على السبيل والسنة ذكر الله خاليًا فاقشعر جلده من خشية الله إلا تحاتت عنه خطاياه كما يتحات الورق اليابس عن الشجر، وما من عبد على السبيل والسنة ذكر الله خاليًا ففاضت عيناه من خشية الله إلا لم تمسه النار أبدًا، وإن اقتصادًا في سبيلٍ وسنةٍ خير من اجتهاد في خلاف سبيل وسنة، فاحرصوا أن تكون أعمالكم إن كانت اجتهادًا أو اقتصادًا على منهاج الأنبياء وسننهم.

وهؤلاء ظنوا أن الكمال ليس إلا في العلم، وأن العمل إنما هو وسيلة فقط، ثم خرجوا في العلم والعمل عن منهاج الأنبياء وسننهم، وإذا كانت النصارى لكونهم أدخلوا في عبادتهم نوعًا من الشرك والبدع خرجوا عن الحنيفية، إذ كانت الحنيفية أن لا نعبد إلا الله وحده، وأن نعبده بما شرع، لا نعبده بالبدع. والنصارى كما قال الله تعالى فيهم: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ﴾[التوبة: ٣١]، وقال تعالى: ﴿ وَرَهۡبَانِيَّةً ٱبۡتَدَعُوهَا مَا كَتَبۡنَٰهَا عَلَيۡهِمۡ إِلَّا ٱبۡتِغَآءَ رِضۡوَٰنِ ٱللَّهِ ﴾[الحديد: ٢٧] ولهذا قال الفضيل بن عياض[2] في قوله تعالى: ﴿ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ/ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡغَفُورُ ﴾[الملك: ٢] قال: أخلصه وأصوبه. قالوا: [١٨٢/ب] يا أبا علي، ما أخلصه وأصوبه؟ قال: إن العمل إذا كان صوابًا ولم يكن خالصًا لم يقبل، وإذا كان خالصًا ولم يكن صوابًا لم يقبل حتى يكون خالصًا صوابًا، والخالص أن يكون لله، والصواب أن يكون على السنة.

---

(١) أخرجه ابن بطة في «الإبانة»: (رقم٢٥٠)، واللالكائي في «أصول اعتقاد أهل السنة»: (رقم١١)، وعبد الله بن المبارك في «الزهد»: (٢/ ٢١)، وأبو نعيم في «الحلية»: (١/ ٢٥٢).

(٢) أخرجه أبو نعيم في «الحلية»: (٨/ ٩٥) في أثر طويل.

فإذا كانت النصارى بهذه الحال فكيف بهؤلاء الذين هم أضل منهم؟ فإن ما عند هؤلاء من الحكمة هو جزء مما عند النصارى، فإن السياسة الخلقية والمنزلية والمدنية داخلة في دين النصارى الذين ابتدعوا بعضه ولم ينزل الله به (سلطانه)[(١)]، وكسر الشهوة والغضب جزء من عبادة الرهبان، وكذلك الزهد في المال والرئاسة جزء من حال الراهب الناقص الكافر، فكيف يكون هذا هو مقصود العبادة والزهد الذي جاءت به الشريعة؟

وهؤلاء رأوا أن النفس لها قوتان: قوة علمية وقوة عملية، والقوة العملية نوعان: قوة الحب والبغض، والشهوة من الحب، والغضب من البغض، فالشهوة لجلب المنفعة، والغضب لدفع المضرَّة، وصلاح الجميع بالعدل، فجعلوا الحكمة[(٢)] العملية في هذه الأربع، في: العلم والعدل والعفة والشجاعة أو الحلم، فالعفة اعتدال قوة الشهوة، والحلم أو الشجاعة اعتدال قوة الغضب.

وهذا الذي ذكروه جزء من العمل الذي أمرت به الرسل، وما ذكروه مع هذا أمر مجمل، فإن العلم له أنواع كثيرة، والشهوة والغضب يحتاج معرفة صلاحهما والعدل فيهما إلى تفصيل لا يكفي فيه هذا الإجمال، وكذلك العدل، فلا ريب أنه لابد في سلوك الصراط المستقيم، صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصدِّيقين والشهداء والصالحين من إصلاح حال هذه القوى.

ما ذكره الفلاسفة فيه قصور وتقصير من وجوه

لكن ما ذكروه فيه قصور وتقصير من وجوه:

أحدها: أن ما ذكروه عام[(٣)] مجمل لا يبين الأنواع التي تستعمل بها الشهوة والغضب، والأنواع التي لا تستعمل، ولا يبين مقدار ما يستعمل / من هذا وهذا [١٨٣/أ]

---

(١) سقطت من المطبوع، وهي في الأصل المخطوط.

(٢) في المطبوع: (الحكة)!!

(٣) كلمة تقرأ على عدة أوجه: أقربها ما ذكرناه، وفي المطبوع: (كأمر)، وفي الأصل المخطوط وضع على الكلمة علامة لحق ناحية الهامش، وكتب بالهامش: (بيان كلام).

ومقدار ما لا يستعمل، فكان بمنزلة من علم أن أخلاط البدن تنقسم إلى حار وبارد، وأنه ينبغي استعمال ما يوجب اعتدال الأخلاط، وهذا كلام مجمل لا يفيد حفظ الصحة ولا إزالة المرض.

الثاني: أنه هب أنه حصل الاعتدال في الشهوة والغضب، فهذا القدر لا يوجب السعادة، ولو قُدّر أنه انضم إليه ما يسمونه علمًا، ولا دليل لهم على أن السعادة تحصل بهذا، والرسل متفقون على أن مجرد هذا لا يوجب السعادة. الثاني

الثالث: أن العلم الذي تحصل به السعادة لم يعرفوا لا نوعه ولا قدره. الثالث

الرابع: أن العلم الذي هو أصل السعادة ورأسها هو العلم بالله، وهم أبعد الطوائف عنه. فلا يعرف في المقالات المشهورة في العلم الإلهي مقالة أبعد عن الحق من مقالتهم، فإن مقالة اليهود والنصارى في العلم الإلهي خير من مقالتهم، ومقالات أهل البدع الداخلين في الملل، حتى الجهمية والمعتزلة ونحوهم من الطوائف التي تذمها أئمة أهل الملل، هي خير من مقالتهم، وأعني بذلك مقالة أرسطو وأتباعه، وأما ما نقل عن الأساطين قبله فقولهم أقرب إلى الحق من قوله. الرابع

الخامس: أن الصفة اللازمة للنفس الناطقة، التي هي الحب والإرادة، لم يتكلموا في كمالها ولا صلاحها، فإن الشهوة والغضب متعلقان بالبدن، إما لجلب منافعه وإما لدفع مضاره، ولهذا يؤمر فيهما بالعدل، بخلاف حب النفس لمعبودها وإلهها وبغضها لغيره. وهذا هو حقيقة الحنيفية، وهي حقيقة قول لا إله إلا الله، فهذا ليس لهم منه حظ أصلاً. ولهذا كان الشرك غالبًا عليهم، بل هم معطّلون في العبادة شر من المشركين، كما قال الله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِى سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾[غافر: ٦٠]، وهؤلاء مستكبرون عن عبادة الله، بل وعن جنس العبادة مطلقًا، وهم ممن / يتناوله قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَٰنٍ أَتَىٰهُمْ إِن فِى صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِ﴾[غافر: ٥٦]. الخامس [١٨٣/ب]

وسبب ذلك أنهم لا يجعلون للنفس بعد مفارقتها حركة أصلاً، بل تبقى عقلاً محضًا عندهم. والعقل في اصطلاحهم هو: الروحاني العاقل الذي ليس فيه حركة أصلاً ولا له إرادة وطلب ومحبة، بل كل ما يمكن أن يكون له فهو له أزلاً وأبدًا.

وهم يزعمون أن الأول الصادر(١) عن واجب الوجود هو العقل الأول.

ثم عنه العقل الثاني الذي هو [إله](٢) الفلك التاسع، ثم عنه عقل ثالث [الذي](٢) هو إله الفلك الثامن، ثم كذلك إلى أن ينتهى الأمر إلى العقل العاشر الذي هو إله فلك القمر(٣) وإله ما تحته وعنه يفيض ما تحت فلك القمر من العلوم والأخلاق، وعنه يصدر عندهم ما يوحى إلى الأنبياء وغيرهم من العلوم، والذين يريدون أن يجمعوا بين الكتب الإلهية وبين كلام هؤلاء المتفلسفة يزعمون أن ذاك هو جبريل الذي ذكرته الرسل، ويقولون: إنه ليس على الغيب بضنين(٤) على قراءة من قرأ بالضاد الساقطة، أي: هو فياض ليس ببخيل، وتارة يجعلون جبريل هو ما يتشكل في نفس النبي من الصور الخيالية المناسبة للعلم الذي حصل له، كما يحصل للنائم.

ولهذا قال من سلك سبيلهم كابن عربي: إن الولي أو خاتم الأولياء أفضل من الرسل والأنبياء، وإن الولاية أفضل من النبوة، قالوا: لأن الذي سموه خاتم الأولياء، يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى الرسول، فإن الرسول يأخذ عندهم عن الخيال الذي في نفسه، وهو جبريل عندهم، والخيال يأخذ عن المعقولات الصريحة، والولي بزعمهم يأخذ عن تلك المعقولات، ويزعمون أن الملائكة التي أخبرت بها الرسل هي هذه العقول العشرة أو الصور الخيالية التي تمثل في نفوس الناس.

---

(١) في الأصل المخطوط: (صادر).

(٢) ليست في الأصل، زدناها ليستقيم السياق.

(٣) في الأصل: (للقمر)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٤) في الأصل: (بظنين).

وأما النفوس الفلكية فلهم فيها قولان: أحدهما: أنها أعراض قائمة بالفلك كالقوة / الشهوية والغضبية، وهذا قول أكثر أتباع أرسطو، والثاني: أنها جواهر قائمة بأنفسها [١٨٤/أ] كالنفس الناطقة، وإليه يميل ابن سينا وغيره، وهذا مبسوط في غير هذا الموضع.

كلام ابن ملكا عن رأي أرسطو وشيعته في بدء الخلق

والمقصود هنا أن النفس الناطقة تبقى عندهم بعد مفارقة البدن عقلاً ليس فيها طلب وإرادة ومحبة لعمل[١] أصلاً، وهذا هو الكمال عندهم، ولهذا لما ذكر أبو البركات مذهبهم بيَّن هذا كما قال[٢]: «الفصل الثاني في ذكر رأى أرسطو وشيعته في بدء[٣] الخلق. قال: من يعتبر كلامه أن الله [تعالى][٤] الذي بدأ منه الخلق[٥] واحد من كل وجه لا كثرة فيه بوجه، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد. فأول (ما خلق)[٦] من الموجودات موجود واحد هو أقرب الموجودات إليه وأشبهها به. قال: وأسمّيه عقلاً، ويكون معنى العقل عنده معروفًا[٧] من معنى النفس الإنسانية من جهة كونه جوهرًا روحانيًّا لا جسمانيًّا كالنفس، لكن للنفس علاقة بالبدن كنفس الإنسان الشخصية ونفس الفلك ونفس الكوكب[٨] المحركة له على أنها تباشر التحريك والعقل بريء من الأجسام وعلائقها، وتكون النفس كالقوة[٩] من جهة تحريك الأجسام وتبديل حالاتها فتشعر[١٠] بمتجدداتها في الأين والكيف[١١] وغير

---

(١) المثبت من الأصل، وفي المطبوع: (العلم).

(٢) انظر: «المعتبر في الحكمة»: (٣/ ١٤٨) لابن ملكا (ط. حيدرآباد ـ ١٣٥٨).

(٣) في كتاب «المعتبر»: (بداية).

(٤) زيادة من «المعتبر».

(٥) في «المعتبر»: (الذي منه بدأ الخلق).

(٦) المثبت من الأصل، وفي المطبوع: (خلق) بدون (ما).

(٧) كذا في «المعتبر»، وفي الأصل: (معروف).

(٨) في «المعتبر»: (الكواكب).

(٩) في الأصل»: (بالقوة).

(١٠) كذا في «المعتبر»، وفي الأصل: (فيشعر).

(١١) كذا في «المعتبر»، وفي الأصل: (الألين والأكيف).

ذلك مما يتجدد للمتحركات[1] بالحركات، والعقل بالفعل فيما يعرفه ويعلمه لا يتجدد له علم ومعرفة بشيء لم يكن يعرفه ويعلمه[2]، وهو[3] بالفعل أبدًا فيما يعقله على حال[4] واحدة، والنفس على حالات مختلفة من جهة ما تعرفه وتبتديه من الأجسام وفيها بحركاتها وتحريكاتها لها، فالنفس عقل بالقوة، والعقل عقل بالفعل، والعقل يعقل جميع المعقولات، والنفس تعقل بعضها، فإن تجردت النفس عن الأجسام وانقطعت علاقتها بها وكانت ممَّا تُعقل[5] وممن تُعقل[6] صارت عقلاً بالفعل أيضًا، وتكون مرتبتها بحسب نوعها من[7] الموجودات وكسبها من المعلومات. قالوا: فأول العقول هو هذا / الذي وجد[8] عن العلة الأولى، وكان أول ما سموا عقلاً سموه من جهة النفس الإنسانية حيث قالوا إنها عقل بالقوة وتصير بالفعل، وما بالقوة لا يخرج نفسه إلى الفعل، وإنما يخرجه إلى الفعل شيء هو بالفعل، كالنار بالفعل تجعل النفط الذي هو نار بالقوة نارًا بالفعل، ولا يشعل النفط نفسه فيجعل نفسه نارًا بالفعل، فهذا الشيء الذي هو عقل بالفعل الذي يجعل نفس الإنسان عقلاً بالفعل[9] يسمونه العقل الفعال، ويقولون: إنه لنفوسنا كالأستاذ والمعلم والمبدأ الذي عنه توجد، فهو مبدؤها القريب في الوجود ومعادها الأدنى من[10] الكمال. قالوا: ولكل فلك نفس محركة، ولكل نفس عقل [١٨٤/ب]

---

(١) كذا في «المعتبر»، وفي الأصل: (المتحركات).

(٢) في «المعتبر»: (لم يكن يعلمه ويعرفه).

(٣) المثبت من الأصل، وفي المطبوع: (فهذا).

(٤) في «المعتبر»: (حالة).

(٥) في «المعتبر»: (يعقل).

(٦) في «المعتبر»: (يعقل).

(٧) في المطبوع: (في).

(٨) في «المعتبر»: (هو هذا الذي هو أول ما وجد).

(٩) في «المعتبر»: (الذي يجعل نفس الإنسان التي هي عقل بالقوة عقلاً بالفعل).

(١٠) في «المعتبر» (٣/ ١٤٩): (في).

مفارق تقتدي[١] به فيما تفعله وتعقله، حتى تنتهي إلى الفلك الأول فتكون نفسه أول النفوس وعقله أول العقول، [وهو أول موجود وجد عن المبدأ الأول. ويقولون عن المبدأ الأول: إنه عقل أيضًا، لكنه أعلى العقول][٢] مرتبة وهو بالفعل أبدًا، وكل عقل غيره يقتدي بغيره، وقدوته هو مبدؤه القريب، وهو تعالى قدوة كل مقتدٍ، ومبدأ كل مبدأ، فهو المبدأ الأول والإله[٣] الأقصى، ولا يتحاشون من[٤] تسميته عقلاً. وهذا العقل الذي يقولونه الآن منقول بالعربية من لفظة قيلت في لغة يونان، وليس[٥] موقعها في تلك اللغة موقع هذه في العربية من جهة الوضع الأول، على ما قلنا في علم النفس، فإن في اللغة العربية يُراد بالعقل الشيء الذي يمنع الخواطر والشهوات من الناس ويمنعها[٦] عن أن تمضي[٧] العزائم بحسبها، فإن الإنسان يؤثر أشياء بخواطره الأولى التي تقتضي[٨] شهوته وغضبه ويرده عنها فكره[٩] ورأيه ونظره في عواقب أمره، فهذا الناظر المفكر الراد عن الخواطر الأولى هو الذي يسمونه عقلاً، من حيث يصد الإنسان عمَّا همَّ به كما يصد الناقة عقالها عن الحركة إلى حيث تشاء، فهو الذي[١٠] يسمونه عقلاً. والعلم بهذا إنما يصح بدليل من جهة النظر [حيث][١١] يقولون إنه إنما رد الخواطر بفكر صدر عن علم، فهو عقل / من [١٨٥/أ]

---

(١) كذا في «المعتبر»، وفي الأصل: (يقتدي).

(٢) ما بين المعكوفتين سقط من الأصل، وأثبتناه من «المعتبر» ليتم الكلام.

(٣) في الأصل المخطوط: (والاه)، والمثبت من «المعتبر».

(٤) في «المعتبر»: (عن).

(٥) في «المعتبر»: (ليس).

(٦) في «المعتبر»: (ويوقفها).

(٧) في «المعتبر»: (تمضي في).

(٨) في «المعتبر»: (بمقتضى).

(٩) في «المعتبر»: (وترده عنها فكرته).

(١٠) في «المعتبر»: (فهذا هو الذي).

(١١) سقطت من الأصل وهي في «المعتبر».

جهة العمل لا من جهة العلم، وهذا الذي يسمِّيه[1] اليونان هو من جهة العلم لا من جهة العمل ويصير مبدأً للعمل». إلى أن قال[2]: «وليس للعقل[3] في عرفهم المعنى الإضافي وله في العربية ذلك، فإن العقل عقل لشيء، ومعنى العقل المقول في لغتهم لا يُراد به الإضافة إلى شيء، وإن كانوا يعرِّفونه بشيء ومن شيء، ويسمُّونه باسم يخصه من ذاته لا من جهة إضافاته، وإن أضيف فإلى فعله الخاص به كالعلم والعالم، والعاقل[4] والعالِم، والعقل والعلم عندهم أسماء مترادفة، ويقولون أيضًا: إن فعل العقل الذي هو بالفعل هو ذاته، فالعقل والعاقل عندهم واحد».

تعليق ابن تيمية على كلام ابن ملكا

قلت: العقل في لغة العرب يتناول العلم والعمل بالعلم جميعًا، ومن أهل الكلام من يجعله اسمًا لنوع من العلم فقط، فيقول: هو نوع من العلوم الضرورية، ومن الناس من يريد به العمل بالعلم فقط كما ذكره أبو البركات.

وقد يُراد بالعقل القوة التي في الإنسان، وهي الغريزة التي بها يحصل له ذلك العلم والعمل به، ولهذا كان في كلام السلف كأحمد والحارث المحاسبي وغيرهما اسم العقل يتناول هذه الغريزة. ومن أنكر الغرائز والطبائع والقوى التي في الأعيان، وقال: إن القادر المختار يحدث جميع الحوادث بمجرد المشيئة التي ترجح أحد المتماثلين على الآخر لا بمرجح، كما يقوله أبو الحسن الأشعري ومن وافقه كالقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى وأبي المعالي وأبي الحسن بن الزاغوني وأبي بكر بن عربي وغيرهم، فإن هؤلاء لا يجعلون اسم العقل إلا لنوع من العلوم الضرورية، إذ ليس عندهم طبيعة تكون بها العلوم والإرادات، وليس عندهم في الموجودات أسباب تحصل بها الحوادث ولا يترجح حادث على حادثٍ لمعنًى

---

(١) كذا في «المعتبر»، وفي الأصل: (يسمونه).

(٢) انظر «المعتبر»: (٣/ ١٥٠).

(٣) في «المعتبر»: (وليس له).

(٤) في «المعتبر»: (فالعاقل).

فيه، بل يقولون: إن القادر المختار يفعل عند هذه الأمور لا بها بمجرد / عادة، فما يقول الإنسان: إنه سبب ومسبب، يقولون: الخالق المختار قرن أحدهما بالآخر عادةً، لا لأن في أحدهما قوة اقتضى بها الآخر. ولهذا من أثبت القياس من هؤلاء يقول: إن علل الشرع مجرد أَمَارات، وإنه إن حصل فيها مناسبة كما يحصل في المخلوقات رحمة[1]، فذلك مجرد عادة اقتران، لا لأن الخالق خلق هذا بهذا ولا لأجل هذا، إذ لا سبب عندهم ولا حكمة يفعل الخالق لأجلها، وليس عندهم في القرآن في أفعال الله وأحكامه لام تعليل، بل لام عاقبة، وهذه مسألة كبيرة قد بُسط الكلام عليها في غير هذا الموضع. [١٨٥/ب]

والمقصود هنا أن اسم العقل في اصطلاح جميع المسلمين، بل وجميع أهل الملل وعامة بني آدم، يُراد به ما هو قائم بغيره، سواء كان علمًا أو قوة أو عملاً بعلم أو نحو ذلك، لا يُراد به ما هو جوهر قائم بنفسه إلا في اصطلاح هؤلاء الفلاسفة، والنفس الكاملة بعد المفارقة تصير عقلاً عندهم.

ثم إن أتباع أرسطو يقولون: إن العقل لا يتجدد له علم أصلاً، ويقولون: إن العقل والعاقل والمعقول شيء واحد، ويقولون: إن واجب الوجود واحد، بمعنى أنه ليس له صفة أصلاً، إلى غير ذلك من الأقوال التي يخالفهم فيها غيرهم من الفلاسفة، ويقول جمهور العقلاء: إنها أقوال معلومة الفساد بصريح المعقول.

وأبو البركات وغيره من الفلاسفة ممن يخالفهم في ذلك ويبين فساد قولهم فيه، ولهذا لما حكى أبو البركات قولهم قال[2]: «هذا[3] هو الذي نقل عن شيعة أرسطو، وما خالفهم فيه[4] مخالف ولا اعترض[5] فيه معترض، وهو بالأخبار

---

(١) كذا بالأصل، والمراد: أن الله تعالى يفعل بعض أفعاله بعلة الرحمة بعباده.

(٢) في «المعتبر»: (٣/ ١٥٢).

(٣) في «المعتبر»: (وهذا).

(٤) في «المعتبر»: (عليه).

(٥) في «المعتبر»: (ولا اعترضهم).

النقلية أشبه منه بالأنظار العقلية، فلنأخذ[1] في تتبعه».

قلت: قوله: «لم يخالفهم فيه مخالف» إنما قاله بحسب علمه واطلاعه، أو أراد: من الفلاسفة المشهورين المصنِّفين على طريقة أرسطو في المنطق الطبيعي والإلهي، كبرقلس والأسكندر الأفرديوسي / وثامسطيوس والفارابي وابن سينا، [١٨٦/أ] وإلا فالمنقول في كتب المقالات عن الفلاسفة المتقدمين من مخالفة هذا المذهب موجود في كتب متعددة، لكن أولئك ليس لهم كتب مصنفة على هذه الطريقة، بل مذهب أرسطو يشبه[2] مذهب أئمة الفقهاء في الفقه كأبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد، وإن خالفهم في كثير منها أئمة كبار مثل الأوزاعي والليث بن سعد والثوري وإسحاق بن راهويه، فقد يقول القائل إنه لم يخالف أولئك مخالف أي: في الكتب المعروفة المصنفة على مذاهبهم، وكتب المقالات تنطق بأن أرسطو هو الذي اشتهر عنه القول بقدم العالم، وأما أساطين الفلاسفة قبله فلم يكن هذا قولهم، وهذا يحكيه المعظِّمون لأرسطو وغير المعظِّمين له، مع أن كلام الرجل في الإلهيات قليل جدًّا، وفيه خطأ كثير، وإنما علم الرجل الواسع هو الطبيعيات ففيها يتبجح.

والمقصود أن هؤلاء القوم جعلوا النفس بعد فراقها ليس لها علم ولا حركة ولا ازدياد من علمٍ ولا محبة لشيء يُطلب حصوله، وأنها[3] تلتذ لذة دائمة متماثلة بما حصل لها من العلم، كما يقولونه في المبدأ الأول وفي العقول، وظنوا أن هذا هو الكمال، وكان ضلالهم في ذلك من أعظم الضلال من جهة (ظنّهم)[4] أن الكمال ليس إلا في مجرد العلم، ومن جهة أنهم لم يثبتوا لها مزيد علم، ومن جهة أن ما أثبتوه من العلم لا يكفي في السعادة، ومن جهة أن فيه من الجهل ما يناقض العلم، فكثير من كلامهم في الإلهيات ـ بل أكثره ـ جهل لا علم.

---

(١) في «المعتبر»: (فلنأخذ الآن).

(٢) في الأصل: (نسبة) وهو تحريف.

(٣) في المطبوع: (وإنما).

(٤) سقطت من المطبوع، وهي في الأصل.

ولكن المقصود في هذا الوجه أنهم لم يثبتوا للنفس بعد المفارقة كمالاً من جهة الحب والإرادة، بل من نفس العلم فقط. ثم إنهم غلطوا من وجه آخر، وهم أنهم جعلوا اللذة هي مجرد العلم.

[١٨٦/ب] الوجه السادس

ونحن نبين هذا فنقول: الوجه السادس[1] أن يقال: /السعادة، وهي اللذة والبهجة والسرور الذي يحصل للنفس بما تعلمه من المعارف، ليس هو نفس العلم، بل هو أمر يحصل لشرط العلم، فالعلم شرط فيه ليس موجبًا له، فضلاً عن أن يكون هو إياه. وهؤلاء غلطوا من وجهين: من ظنهم أن مجرد العلم موجب لذلك، والثاني أنهم جعلوا اللذة نفس الإدراك والعلم، فقالوا: اللذة هي إدراك الملائم من جهة كونه ملائمًا. وهذا غلط، فإن اللذة ليست هي نفس الإدراك، ولكن هي حاصلة عقب الإدراك، فإن الإنسان يشتهي الطعام مثلاً فيذوقه فيلتذ بذلك، فاللذة ليست هي الذوق ولكن هي حاصلة بالذوق.

وكذلك الأنواع التي يسمونها إدراكًا كالسمع والبصر والعلم واللمس ليس هي اللذة بل هي سبب اللذة، فإن سمع الصوت الحسن سبب لِلّذة به، وكذلك رؤية الشيء الحسن سبب لِلّذة به، والعلم بالشيء الملائم سبب لِلّذة به، فاللذة لا تحصل إن لم تكن بين الملتذ والملتذ به ملائمة وهي المحبة، فإن لم يكن العالم والمدرك محبًا لمعلومه ومدركه أو لِما يحصل به لم يلتذ بسبب العلم والإدراك، ولهذا قد يدرك الإنسان ما يؤذيه ويعلم ما يؤذيه كما يدرك ويعلم ما يلتذ به، فتبين أن العلم والإدراك ليس هو اللذة ولا موجبًا لها، بل هو شرط فيها وسبب لها، بمعنى أنه إذا حصل الحب للمعلوم والمدرَك وحصل إدراكه ومعرفته حصلت اللذة به وإلا فلا.

وهؤلاء يقولون: إنه إدراك مخصوص وهو إدراك الملائم، فيكون الإدراك على قولهم جنسًا تحته نوعان: أحدهما اللذة، وإذا كان أحدهما اللذة فينبغي أن

---

(١) انظر الوجه الخامس فيما سبق هنا: ص٥٠٥.

يكون الألم إدراك المنافي، فيكون أحد نوعيه اللذة والآخر الألم، ويكون نفس العلم والسمع والبصر والذوق تارة ألمًا وتارة لذةً، وفساد هذا معلوم بالضرورة.

[١٨٧/أ] وينبغي أن يكون قول القائل: / علمت هذا ورأيته وسمعته إذا كان ملائمًا له بمنزلة قوله: تنعَّمت به وفرحت به وسررت به وابتهجت به، وبمنزلة قوله: تأذيت به وتألمت به ونحو ذلك. ومعلوم فساد هذا وهذا، وهذا أوقعهم فيه نفي الصفات المتعددة، كما جعلوا نفس العاقل العالم هو نفس عقله وعلمه، ونفس عقله وعلمه هو نفس إرادته، ونفس إرادته هو نفس قدرته، وكل هذا يُعلم فساده بصريح العقل.

والله تعالى فطر العباد على الإقرار به ومحبته، وقد قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، كما تنتج البهيمة بهمية جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء؟ أخرجاه في الصحيحين(١).

وفي صحيح مسلم(٢) عن النبي ﷺ قال: «يقول الله تبارك وتعالى: إني خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم(٣) الشياطين وحرّمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانًا». وقال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾[الروم: ٣٠] وهذه ملة إبراهيم الذي اتخذه الله خليلاً.

وقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًاۗ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾[النساء: ١٢٥]، وقوله ﴿أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ﴾، أي: أخلص قصده وعمله لله وهو محسن في عمله، فيكون الله هو معبوده بالعمل

(١) سبق تخريجه: ص٤٩٨.

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه»: (٢٨٦٥/ ٦٣) كتاب الجنة وصفة نعيمها، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار، من حديث عياض بن حمار المجاشعي رضي الله عنه.

(٣) فاجتالتهم عن دينهم: أي استخفُّوهم فذهبوا بهم، وأزالوهم عما كانوا عليه، وجالوا معهم في الباطل. يقال: اجتال الرجل الشيءء: ذهب به، واجتال أموالهم: ساقها وذهب بها.

الصالح. ولهذا كان عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ يقول: اللهم اجعل عملي كله صالحًا، واجعله لوجهك خالصًا، ولا تجعل لأحد فيه شيئًا(١). وقال الفضيل ابن عياض في قوله تعالى: ﴿ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾[الملك: ٢] قال: أخلصه وأصوبه. قالوا: يا أبا علي: ما أخلصه وأصوبه؟ قال: إن العمل إذا كان خالصًا ولم يكن صوابًا لم يقبل، وإذا كان صوابًا ولم يكن خالصًا لم يقبل، حتى يكون خالصًا وصوابًا، والخالص أن يكون لله، والصواب أن يكون على السنة(٢).

/ وأول من أنكر(٣) حقيقة محبة الله لعبده والعبد لربه في الإسلام هو الجعد [١٨٧/ب] ابن درهم، فضحى به خالد بن عبد الله القسري بواسط وقال: يا أيها الناس: ضحوا تقبل الله ضحاياكم فإني مضح بالجعد بن درهم، إنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليمًا، تعالى الله عمَّا يقول الجعد علوًّا كبيرًا، ثم نزل فذبحه(٤).

وكان الجعد هذا أول من ظهر عنه التعطيل بإنكار صفات الله تعالى وإنكار محبته وتكليمه، كما يقوله هؤلاء المتفلسفة والجهمية والباطنية، ونحوهم من المعطلة والجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم، فينكرون أن يكون الله يُحِب أو يُحَب

---

(١) أخرجه أحمد بن حنبل في «الزهد»: (٢/ ٢٧).

(٢) تقدم تخريجه من قبل: ص٥٠٣.

(٣) فوق كلمة (أنكر) كتب عبارة: (في الإسلام)، والسياق يستقيم بدونها.

(٤) أخرجه البخاري في «تاريخه»: (١/ ١/ ٦٤)، وفي «خلق أفعال العباد»: (رقم٣)، وعثمان بن سعيد الدارمي في «الرد على الجهمية»: (رقم١٣، ٣٨٨)، وفي «الرد على المريسي»: ص١١٨، والآجري في «الشريعة»: (رقم٦٩٤، ٢٠٧٢)، وابن أبي حاتم ـ كما في «العلو» للذهبي ـ، والبيهقي في «سننه»: (١٠/ ٢٠٥ ـ ٢٠٦)، وفي «الأسماء والصفات»: (رقم٥٦٣)، واللالكائي: (رقم٥١٢)، والنجاد في «الرد على من يقول بخلق القرآن»: (رقم٧٢)، والخطيب في «تاريخه»: (١٢/ ٤٢٥)، وابن عساكر في «تاريخه»: (٥٢/ ٢٥٥)، وهو في «تهذيبه»: (٥/ ٧١)، والذهبي في «العلو»: ص١٠٠.
وانظر: «البداية والنهاية»: (٩/ ٣٥٠) لابن كثير، و«سير أعلام النبلاء»: (٥/ ٤٣٢) للذهبي، و«مختصر العلو»: (١٣٣ ـ ١٣٤) للشيخ الألباني.

حقيقة، وينكرون التمتع برؤيته، وينكرون أن يكون هو سبحانه موصوفًا بالفرح ونحوه، لزعمهم أن هذا من نوع اللذة والبهجة، والله لا يوصف بذلك عندهم.

وأما هؤلاء الفلاسفة فيقولون إنه يوصف بذلك، لكن يتناقضون فيزعمون أن اللذيذ والملتذ واللذة شيء واحد بالعين، فيجعلون الصفة هي الموصوف، ويجعلون إحدى الصفتين هي الأخرى، ويقولون: إن نفس العلم هو نفس اللذة وهو نفس العالم وهو الملتذ، وهذا مما يُعلم بطلانه بصريح المعقول.

والذين سلكوا مسلك المتفلسفة من أهل التصوف والكلام وأثبتوا لذة المعرفة بالله ولذة النظر إليه في الآخرة جعلوا ذلك هو نفس العلم بوجوده أو نحو ذلك، كما يذكر ذلك أبو حامد ومن حذا حذوه، (وقد سلك هذا المسلك أبو نصر الفارابي وغيره من الفلاسفة، فأقروا بما أخبر به الرسول من رؤية الله في الآخرة، وفسروا الرؤية بهذا المعنى الذي أثبتوه على أصولهم الفاسدة)[١].

وهؤلاء الذين ـ (خلطوا الفلسفة)[٢] بالكلام[٣] ـ وإن كانوا أقرب إلى الحق المعقول والمنقول منهم، فلم يثبتوا لله كمال[٤] ما يستحقه من الأسماء والصفات، كما نطق بذلك الكتاب والسنة، ولا أثبتوا كمال[٥] ما جاءت به الرسل من محبته وعبادته ولذة النظر إليه، كما أثبت ذلك سلف الأمة وأئمتها وأهل السنة والحديث.

كما ثبت في صحيح مسلم عن صهيب[٦] ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله
[١٨٨/أ] ﷺ: / «إذا دخل أهل الجنة منازلهم نادى مناد: يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعدًا يريد أن ينجزكموه. فيقولون: ما هو؟ ألم تبيض وجوهنا وتثقل موازيننا

---

(١) العبارة بين القوسين، من هامش الأصل بخط شيخ الإسلام ابن تيمية.

(٢) غير واضحة بالأصل، ولعل ما أثبتناه يقوم المعنى.

(٣) في نهاية هذه الكلمة من أعلى (بالكلام) علامة لحق بالهامش، ولم يظهر من الهامش إلا حرفان (الـ).

(٤) كذا بالأصل، ولعل الصواب: (كل).

(٥) في الأصل: (كل ما) وضرب عليها ووضع فوقها علامة لَحَق بالهامش وكتب به (كمال).

(٦) سبق تخريجه: ص٤٩١، وسيأتي: ص٥٢٢.

وتدخلنا الجنة وتجرنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب فينظرون إليه، فما أعطاهم شيئًا أحب إليهم من النظر إليه، وهو الزيادة».

وفي السنن[1] عن النبي ﷺ من حديث عمَّار بن ياسر وغيره: «أسألك لذة النظر إلى وجهك، والشوق إلى لقائك».

وهذا يتعلق بمسألة محبة الله، أي: أنه محبوب في نفسه، وهو محب لنفسه ولعباده المؤمنين، وهي أصل هذا الباب، وهي أصل ملة إبراهيم التي بعث الله بها موسى وعيسى ومحمدًا صلى الله عليهم أجمعين، بل هي أصل دين الإسلام الذي بعث الله به رسله وأنزل به كتبه، وبها تزول[2] عامة الشبهات الواقعة في هذا الباب في مسألة فعله هل هو معلل أم لا؟ وفي الإرادة والمحبة، وفي مسألة التحسين والتقبيح، وفي عامة مسائل الخلق والأمر.

والمقصود هنا أن السعادة التي هي كمال البهجة والسرور واللذة ليس هي نفس العلم، ولا تحصل بمجرد العلم، بل العلم شرط فيها، بل لابد من العلم بالله وبأمره، كما قال النبي ﷺ في الحديث المتفق على صحته: «من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين»[3] فكل من أراد الله به خيرًا فلابد أن يفقهه في الدين، فمن لم يفقهه في الدين لم يرد به خيرًا، وليس كل من فقهه في الدين قد أراد به خيرًا، بل لابد مع الفقه في الدين من العمل به، فالفقه في الدين شرط في حصول الفلاح، فلابد من معرفة الرب تعالى، ولابد مع معرفته من عبادته، والنعيم واللذة (حاصل بذلك لا أنه هو وذلك)[4]، فغلطوا من هذين الوجهين، هذا لو كان ما ذكروه من العلم حقًّا وكان كافيًا، فكيف والأمر بخلاف ذلك؟!

---

(١) سبق تخريجه: ص٤٩١، وسيأتي: ص٥٢٢.

(٢) في الأصل: (يزول).

(٣) متفق عليه. أخرجه البخاري: (رقم٧١) كتاب العلم، باب من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين، ومسلم: (١٠٣٧) كتاب الزكاة، باب النهي عن المسألة، من حديث معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما.

(٤) كذا بالأصل، ولعل الصواب: (حاصلان بذلك لا أنهما هما ذلك).

ولهذا قال من قال من السلف[1]: الإيمان قول وعمل ومتابعة للسنة، وهؤلاء / أخرجوا العمل ولم يلتزموا شرائع الأنبياء، وإنما معهم نوع من القول لا يكفي مع ما فيه من الخطأ، وهم يدعون أن كمال النفس أن تصير عالمًا معقولاً مطابقًا للعالم الموجود، ولهذا تنازعوا في بقائها بعد الموت على ثلاثة أقوال، والثلاثة للفارابي، فمنهم من قال: تبقى العالمة والجاهلة، كما يقوله ابن سينا وأمثاله. ومنهم من يقول: بل تبقى العالمة فقط لأنها تبقى ببقاء معلومها[2]، والجاهلة ليس لها معلوم باقٍ فلا تبقى. ومنهم من يقول: بل كلاهما تفسد بالموت، وهو قول المعطلة المحضة منهم ومن غيرهم الذين ينكرون معاد الأبدان ومعاد الأرواح جميعًا، (أو ينكرون معاد الأرواح وبقاءها بعد الموت فقط مع إقرارهم معاد الأبدان[3] كما يقول هذا كثير من أهل الكلام المحدث[4] في الإسلام)[5]. [١٨٨/ب]

مقالات الناس في المعاد

فإن لبني آدم في المعاد أربعة أقوال: أحدها: القول بمعاد الروح والبدن جميعًا، وأن الروح المفارقة للبدن التي يسمونها النفس الناطقة تكون بعد فراق البدن منعمة أو معذبة، ثم إن الله يعيدها عند القيامة الكبرى إلى البدن، وهذا قول الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين وعليه دل الكتاب والسنة، (وإن كانوا لا يصفون النفس بالصفات[6] التي يذكرها المتفلسفة بل يثبتون لها بعد الموت حركة ونعيمًا[7] وغير ذلك مما دلت عليه النصوص النبوية والآثار السلفية)[8].

---

(١) كذا بالأصل وهو بيِّن، وفي المطبوع: (المسلمين).

(٢) المثبت من الأصل المخطوط، وفي المطبوع: (معلوماتها).

(٣) لم يتضح من الكلمة إلا نصفها، ولعل الصواب ما أثبتناه، وفي المطبوع: (بقاء البدن فقط) بدلاً من: (إقرارهم معاد الأبدان)!!.

(٤) في الأصل: (الحدث)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٥) ما بين القوسين من هامش الأصل بخط شيخ الإسلام ابن تيمية.

(٦) في هامش الأصل: (بالصفات الله)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٧) كذا استظهرناها، وهي غير واضحة بالأصل، وفي المطبوع: (وبقاء).

(٨) ما بين القوسين من هامش الأصل بخط ابن تيمية رحمه الله.

والثاني: القول بمعاد البدن فقط، وهذا قول كثير من أهل الكلام من الجهمية والقدرية ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم، وبنوا ذلك على أنه ليس فينا روح تبقى بعد فراق البدن، بل ظنوا أن الروح عرض تقوم بالبدن كالحياة أو جزء من أجزاء البدن، كالنَّفَس الخارج والداخل، فأنكروا أن تكون الأرواح المفارقة للأبدان منعَّمة أو معذَّبة، ثم من أثبت من هؤلاء عذاب القبر، كالأشعرية وبعض المعتزلة، قال: إنه تخلق حياة في جزء من أجزاء البدن فينعّم أو يعذّب، وإنكار بقاء النفس بعد الموت قول مبتدع في الإسلام، لم يذهب إليه أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين، وإن كان كثير من كتب الكلام لا يوجد فيها قول للمسلمين إلا هذا، وربما حكاه بعضهم عن أكثر المسلمين، وهذا لأن الذين يذكرون هذا ـ كالرازي وأمثاله ـ ليس لهم / خبرة بأقوال الصحابة والتابعين وأقوال [١٨٩/أ] أئمة المسلمين في مسائل أصول الدين، بل إنما يعرفون أقوال الجهمية والمعتزلة ونحوهم من أهل الكلام المحدث، وهؤلاء كلهم مبتدعة عند سلف الأمة وأئمتها، وبسبب مناظرة هؤلاء للمتفلسفة حصل شر كثير في الإسلام، فإنهم يناظرون بجهل كثير بالعقليات والسمعيات.

والقول الثالث: قول من يقول بمعاد الأرواح التي هي النفس الناطقة فقط، كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة.

والرابع: إنكار المعادين مطلقًا، كما هو قول المكذّبين بالجزاء بعد الموت، كما كان عليه المكذبون بذلك من مشركي العرب وغيرهم من الأمم. ولهذا بيَّن الله المعاد في كتابه بأنواع متعددة (من البيان)[١]، كما قد بُسط في موضعه.

الوجه السابع[٢]: أن يقال: النفس بعد مفارقتها إن لم يكن لها حب وطلب لم السابع

---

(١) كذا استظهرناها، وهي مكتوبة بين السطرين فوق (متعددة).

(٢) انظر الوجه السادس فيما سبق: ص٥١٣.

يكن لها لذة، فإن وجود اللذة بدون المحبة غير معقول ولا موجود بل هو ممتنع، فإذا قالوا: إن النفس بعد المفارقة لا يبقى لها إلا مجرد أن تعلم، لم يكن لها لذة ولا سرور، وإذا قالوا: لها لذة وسرور، فقد أثبتوا لها محبة، فحينئذ تكون لها قوتان: قوة العلم والشعور، والثاني قوة الإرادة والمحبة، ولا تكمل النفس إلا بالكمال في القوتين، فدعواهم أن الكمال في مجرد العلم دعوى باطلة، بمنزلة من قال: كمال النفس في مجرد القدرة أو في مجرد الإرادة.

والكمال لا يحصل إلا بالعلم والقدرة والإرادة التي أصلها المحبة، وحيث كان الإنسان يلتذّ بالعلم فلابد أن تكون هناك محبة لما يلتذّ[1] به.

فتارة يكون المعلوم محبوبًا يُلتذ بعلمه وذكره، كما يلتذ المؤمنون بمعرفة الله وذكره، بل ويلتذُّون[2] بذكر الأنبياء والصالحين، ولهذا يقال: عند ذكر الصالحين تنزل الرحمة بما يحصل في النفوس من الحركة إلى محبة الخير والرغبة فيه والفرح به، والسرور واللذة / والأمور الكلية تحب النفس معرفتها لما فيها من الإحاطة التي توصلها إلى معرفة المعيّنات. [١٨٩/ب]

وتارة يكون بالعلم يَدْفَعُ من الشبه ما يعارض محبوبه، فقد يكون يحب[3] شيئًا، وقد عَرَفَ منه أمورًا عورض فيها، فصار عنده ألم ومرض قلب لما عنده من الجهل بزوال تلك الشبه، فإذا علم ما يزيلها وجد لذة عظيمة. وإما أن يكون محتاجًا إلى العلم بذلك لأنه يتوصل به إلى جلب منفعة ودفع مضرة وهذا كثير مشهور. وأما إن لم يكن هناك محبوب، بل المعلوم بغيض، فإن تصوره يؤلم النفس لا يسرها، فلا يقال: إن كل علم يحصل به لذة، وهم يسلّمون هذا ويقولون: إنما اللذة إدراك الملائم. لكن يتناقضون مع ذلك فيجعلون اللذة في

---

(١) في الأصل: (التذ)، ولعل الأشبه بالصواب ما أثبتناه.

(٢) في الأصل: (ويلتذ).

(٣) كذا في الأصل، وفي المطبوع: (محبه).

مجرد علم بالوجود المطلق من غير بيان، فلا يفيد الإنسان، فيعود كلامهم إلى أن نفس اللذة هي نفس العلم، من غير تقييد بالملائمة للمعلوم، ويقولون: إن العين تلتذ بالنظر، والأذن بالسمع، والنفس تلتذ بالعقل، ومعلوم أن العين لا تلتذ برؤية كل شيء، ولا يلتذ السمع بسمع كل شيء، كذلك النفس لا تلتذ بعقل كل شيء، بلا لابد من أن يكون ذلك الشيء ملائمًا، أو عونًا على الملائم، أو مانعًا من المنافي، ونحو ذلك.

الوجه الثامن: أن يقال: إذا كان لها حب وإرادة كان لها عمل في تحصيل المحبوب المراد، وهذا نوع من الحركة التي تناسبها، فإن الحركة في اصطلاحهم ليست هي النُّقلة من مكان إلى مكان، بل النقلة نوع من الحركة، وهم يقولون: حركة في الكم، وحركة في الكيف، وحركة في الأين، وحركة في الوضع. فالحركة في الكيف هو تحول الموصوف من صفة إلى صفة: إما في لونه وإما في طعمه أو ريحه أو غير ذلك، وكذلك النفس إذا كانت جاهلة فصارت عالمة، أو كانت مبغضة فصارت محبة، أو كانت متألمة فصارت ملتذة، فهذا حركة في الكيف. الثامن

والحركة في الكم مثل النمو الذي يحصل في أبدان الحيوان والنبات.

والحركة في الوضع مثل حركة الفلك، فإن حركته لا توجب خروجه من حيزه.

/ والحركة في الأين هي النقلة، مثل حركة الماء والهواء والتراب والمولدات من حيز إلى حيز. وإذا كان كذلك فالنفس بعد الموت لها محبة لشيء وطلب، إن حصل التذت به وإلا تألمت، فهي (متألمة أو ملتذة)[1] لما تدركه من مناسب أو مناف، وهذه حركة. ومن المعلوم بالضرورة أن ما يحدث له آلام ولذات فلابد له من نوع حركة. [١٩٠/أ]

الوجه التاسع: إنهم يقولون: اللذة إدراك الملائم والألم إدراك المنافي، وسواء كانت اللذة هي نفس الإدراك والشعور والمعرفة، أم هي حاصلة بسبب الإدراك والشعور والمعرفة، فعلى التقديرين إنما تكون اللذة في إدراك الملائم، فلم التاسع

---

(١) في الأصل: (ملتذة أو متألمة) ثم كتب فوقهما (م م) يعني: تقلب الأماكن.

يبق جنس الإدراك والعلم هو اللذة ولا موجبًا للذة، بل لا تكون اللذة إلا في إدراك الملائم، فلابد أن يكون المعروف المعلوم المشعور به المدرك، ملائمًا في نفسه للعالم العارف الشاعر المدرك، حتى يكون في إدراكه له لذة، ومعلوم أن ما لاءم الشيء فهو محب له، وما نافره فهو مبغض له، فلابد في اللذة والألم من ثلاثة أمور: ملائمة ومنافرة بين المُدرِك والمُدرَك، ومحبة أو بغضة من المدرِك للمدرَك، ثم علمٌ به وإدراكٌ له، ثم تحصل اللذة أو الألم بعد هذا، وهذا مما يبين أن أكمل اللذات لذة النظر إلى الله، كما دلت عليه نصوص الأنبياء.

ففي الحديث الصحيح الذي رواه مسلم(١) عن صهيب ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول ﷺ: «إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى مناد: يا أهل الجنة، إن لكم عند الله موعدًا يريد أن ينجزكموه. قالوا: ما هو؟ ألم تبيض وجوهنا، وتثقل موازيننا وتُدخلنا الجنة، وتجرنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب فينظرون إليه، فما أعطاهم شيئًا أحب من النظر إليه، وهي الزيادة».

فدل على أن اللذة الحاصلة بالنظر إليه أعظم من كل لذة كانت قبل ذلك.

[١٩٠/ب] وفي حديث آخر رواه النسائي(١) وغيره عن عمَّار بن / ياسر ـ رضي الله عنه ـ عن النبي ﷺ أنه كان يقول في دعائه: «اللهم بعلمك الغيب، وقدرتك على الخلق، أحيني ما كانت الحياة خيرًا لي، وتوفَّني إذا كانت الوفاة خيرًا لي، اللهم إني أسألك خشيتك في الغيب والشهادة، وأسألك كلمة الحق في الغضب والرضا، وأسألك القصد في الغنى والفقر، وأسألك نعيمًا لا ينفد، وأسألك قرة عين لا تنقطع، وأسألك الرضا بعد القضاء، وأسألك برد العيش بعد الموت، وأسألك لذة النظر إلى وجهك، والشوق إلى لقائك، في غير ضرَّاء مضرة، ولا فتنة مضلة، اللهم زيِّنا بزينة الإيمان، واجعلنا هداة مهتدين».

---

(١) سبق تخريجه هنا ص٤٩١.

وهذا كما أنه ليس في الدنيا من اللذات أعظم من لذة العلم بالله وذكره وعبادته، ولهذا كان النبي ﷺ يقول: «حُبِّبَ إليَّ من دنياكم: النساء، والطيب، وجعلت قرة عيني في الصلاة»[1]. هكذا لفظ الحديث لم يقل: حبب إليَّ ثلاث، فإن المحبب إليه من الدنيا اثنان، وجعلت قرة عينه في الصلاة، فهي أعظم من ذينك ولم يجعلها من الدنيا. وفي الحديث: «إذا مررتم برياض الجنة فارتعوا»، قيل: وما رياض الجنة؟ قال: «حلق الذكر»[2]. ولهذا كان أعظم آية في القرآن آية

---

(١) صحيح. أخرجه النسائي في «الكبرى»: (٥/ ٢٨٠) عشرة النساء: (رقم٨٨٨٧، ٨٨٨٨)، وفي «المجتبى»: (٦/ ٦١ ـ ٦٢، رقم٣٩٣٩، ٣٩٤٠)، وأحمد في «مسنده»: (٣/ ١٢٨، ١٩٩، ٢٨٥، رقم١٢٢٩٣، ١٢٢٩٤، ١٣٠٥٧، ١٤٠٣٧)، وابن نصر في «تعظيم قدر الصلاة»: (رقم٣٢٢، ٣٢٣)، وأبو يعلى: (رقم٣٤٨٢، ٣٥٣٠)، وابن أبي عاصم في «الزهد»: (رقم٢٣٤، ٢٣٥)، وابن سعد في «الطبقات»: (١/ ٣٩٨)، والعقيلي في «الضعفاء»: (٢/ ١٦٠)، وابن عدي في «الكامل»: (٣/ ١١٥١)، وأبو عوانة في «مستخرجه»: (رقم٤٠٢٠، ٤٠٢١)، وأبو الشيخ في «أخلاق النبي ﷺ»: (رقم٢٣١، ٧٢٧)، والضياء في «المختارة»: (رقم١٧٣٦، ١٧٣٧)، والطبراني في «الأوسط»: (رقم٥١٩٩)، والحاكم في «مستدركه»: (٢/ ١٦٠)، والبيهقي في «سننه»: (٧/ ٧٨)، من طرق عن ثابت عن أنس مرفوعًا.

وأخرجه الطبراني في «الأوسط»: (رقم٥٧٦٨)، وفي «الصغير»: (١/ ٢٦٢، رقم٧٤١)، والخطيب في «تاريخ بغداد»: (١٤/ ١٩٠)، والضياء في «المختارة»: (رقم١٥٣٣)، من طريق إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة عن أنس مرفوعًا: «جعلت قرت عيني الصلاة».

وحسن إسناد النسائي؛ ابن حجر في «تلخيص الحبير»: (٣/ ١١٦)، قلت: وهو متابع. وذكر السخاوي في «المقاصد الحسنة»: (١٨٠) أنه أفرد جزءًا لهذا الحديث.

وفي الباب عن عائشة رضي الله عنها: عند الإمام أحمد في «مسنده»: (٦/ ٧٢، رقم٢٤٤٤٠)، وابن سعد في «الطبقات»: (١/ ٣٩٨)، بلفظ: «كان يعجب نبي الله ﷺ من الدنيا ثلاثة أشياء: الطيب والنساء والطعام، فأصاب اثنتين ولم يصب واحدة، أصاب النساء والطيب، ولم يصب الطعام» وإسناده ضعيف لحال أبي إسحاق السبيعي وشيخه مبهم لم يسم.

(٢) أخرجه الترمذي: (رقم٣٥١٠) وحسنه، وأحمد في «مسنده»: (٣/ ١٥٠، رقم١٢٥٢٣)، وأبو يعلى: (رقم٣٤٣٢)، وابن عدي في «الكامل»: (٦/ ٢١٤٧)، والبيهقي في «الشعب»: (رقم٥٢٦)، من طريق محمد بن ثابت البناني عن أبيه عن أنس بن مالك مرفوعًا، وفي إسناده محمد بن ثابت بن أسلم البناني وهو ضعيف. وقد توبع فقد أخرجه الطبراني في الدعاء: (رقم١٨٩٠)، وأبو نعيم في «الحلية»: (٦/ ٢٦٨)، =

الكرسي، كما ثبت في صحيح مسلم[1] أن النبي ﷺ قال لأُبيٍّ بن كعب:

«يا أبا المنذر أتدري أي آية في كتاب الله معك أعظم؟ قال: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ ﴾[البقرة: ٢٥٥] فضرب بيده في صدري وقال: «لِيَهْنِكَ[2] العلم أبا المنذر».

= والخطيب في «الفقيه والمتفقه»: (١/ ٩٣، رقم٣٩)، من طريق زائدة بن أبي الرقاد عن زياد النميري عن أنس مرفوعًا، وزائدة وشيخه زياد ضعيفان. وللحديث شواهد منها:

ـ ما أخرجه الترمذي: (رقم٣٥٠٩) وحسنه، من حديث أبي هريرة مرفوعًا وفيه: . . . وما رياض الجنة؟ قال: «المساجد»، قلت: وما الرتع يا رسول الله؟ قال: «سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر» وفي سنده: حميد المكي وهو مجهول.

ـ ما أخرجه أبو يعلى: (رقم١٨٦٥، ١٨٦٦، ٢١٣٨)، والبزار: (رقم٣٠٦٤ ـ كشف، رقم٢٠٨٠ ـ مختصر زوائد البزار)، والطبراني في «الدعاء»: (رقم١٨٩١)، وفي «الأوسط»: (رقم٢٥٠١)، والحاكم: (١/ ٤٩٤ ـ ٤٩٥)، والبيهقي في «الشعب»: (رقم٥٢٥)، وابن أبي الدنيا، وفي سنده عمر مولى غفرة وهو ضعيف وشيخه أيوب بن خالد أيضًا فيه ضعف.

ـ ما أخرجه الطبراني في «الكبير»: (رقم١١١٥٨) من حديث ابن عباس مرفوعًا بلفظ: «مجالس العلم» بدلاً من «حلق الذكر» وفي إسناده مبهم لم يسم.

ـ ما أخرجه أبو نعيم في «الحلية»: (٦/ ٣٥٤)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه»: (رقم٣٨)، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، وفي إسناده محمد بن عبد بن عامر ابن السمرقندي وهو معروف بالوضع كما في «اللسان»: (٥/ ٢٧١) فلا يفرح بهذا الشاهد، وقد تحرف اسمه في «الحلية»، فأظلم أمره على الشيخ الألباني رَحِمَهُ ٱللَّهُ كما في «الضعيفة»: (٣/ ٢٩١).

ـ ما أخرجه الخطيب في «الفقيه والمتفقه»: (رقم٤١) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعًا وفيه: «مجالس الفقه» بدلاً من «حلق الذكر»، وفي إسناده زيد العمي وهو ضعيف، والراوي عنه عطاء بن مسلم الحلبي وهو صدوق يخطيء كثيرًا وقد اضطرب في إسناده فجعله من مسند ابن مسعود.

ـ ما أخرجه الخطيب في «الفقيه والمتفقه»: (رقم٤٢) من حديث عبد الله بن مسعود مرفوعًا وفيه: «مجالس الفقه» وفي إسناده عطاء بن مسلم، وفيه انقطاع بين القاسم بن الوليد وابن مسعود.

وأخرجه الخطيب: (رقم٤٣) من وجه آخر عن القاسم بن الوليد عن الضحاك عن ابن مسعود موقوفًا ولا يصح أيضًا.

(١) سبق تخريجه: ص٣٥١.

(٢) لِيَهْنِكَ: أي ليكن العلم هنيئًا لك.

وثبت في الصحيح من غير وجه أن قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن(١).

فإن القرآن كلام، والكلام إما خبر وإما إنشاء، فالإنشاء هو الأمر والنهي والإباحة، والخبر إما عن المخلوق وهو القصص، وإما عن الخالق. وقل هو الله أحد اشتملت على هذا الثلث، وهو الخبر عن الخالق.

العاشر

الوجه العاشر: إنه إذا كانت اللذة في إدراك الملائم، ولابد أن يكون المدرَك ملائمًا للمدرِك، ثم بالإدراك له تحصل اللذة، بطل ما / يقولونه في نهاية فلسفتهم، [١٩١/أ] وهو أن كمال النفس أن تصير عالمًا معقولاً مطابقًا للعالم الموجود، فإن ذلك إنما يكون بإدراك الفلسفة الأولى والحكمة العليا عندهم، التي يقال لها علم ما بعد الطبيعة، باعتبار علم الناس. وقد يقال علم بأنها باعتبار وجودها في نفسها، ويسمونه العلم الإلهي.

ويقولون: موضوعه هو الوجود وما يلحقه من حيث هو وجود، كانقسامه إلى واجب وممكن، وإلى قديم ومحدث، وإلى علة ومعلول، وإلى الجوهر والعرض. وانقسام الجواهر إلى خمسة، وهي: العقل والنفس(٢) والمادة والصورة والجسم، وانقسام الأعراض إلى تسعة أجناس، على رأي المعلم الأول، جمعها بيتان:

زَيْدُ الطويل الأسود ابن مالكٍ ... في داره بالأمس كان يتكي(٣)

في يده سيف نضاه فانتضى ... فهذه عشر مقولات سوا

فذكر الجوهر، والكم، والكيف، والإضافة، والأين، ومتى، وهو المكان والزمان، والوضع، والمِلك، وأن يفعل، وأن ينفعل. وقد نازع(٤) كثير من الناس

---

(١) أخرجه البخاري: (رقم٥٠١٥) من حديث أبي سعيد، و(رقم٥٠١٤) من حديث قتادة بن النعمان. وأخرجه مسلم: (٨١١) من حديث أبي الدرداء، (ورقم٨١٢) من حديث أبي هريرة.

وفي الباب عن أنس بن مالك وغيره.

(٢) كذا بالأصل، وفي المطبوع: (النفس والعقل).

(٣) في الأصل: (يتلى). وتقدم الشعر: ص٤٤٣.

(٤) في المطبوع: (مانع).

في حصرها في تسعة، حتى قال بعضهم: تنحصر في ثلاثة، وبعضهم قال: في خمسة.

والمقصود أن موضوع هذا العلم هو أمر كلي مطلق مشترك بين أنواعه، فإن الوجود المنقسم إلى الواجب والممكن وإلى الجوهر والعرض وإلى القديم والمحدث ليس هو وجودًا معينًا موجودًا في الخارج، إذ القسمة قسمتان: قسمة الكلي إلى أنواعه، وقسمة الكل إلى أجزائه. والمراد بلفظ القسمة عند الجمهور هو الثاني، وبذلك جاء القرآن في مثل قوله: ﴿وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ ٱلْمَآءَ قِسْمَةٌۢ بَيْنَهُمْ﴾[القمر: ٢٨] وقوله: ﴿لِكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾[الحجر: ٤٤] وقوله: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾[الزخرف: ٣٢]. ومنه باب القسمة التي يذكرها الفقهاء، كقسمة المواريث والغنائم والفيء من عقار ومنقول بين المشتركين فيه، فيحصل لكل واحد جزء من المقسوم / موجود في الخارج غير الجزء الحاصل للشريك الآخر. [١٩١/ب]

وقد قال جابر: «قضى رسول الله ﷺ بالشفعة فيما لم يُقسَّم، فإذا وقعت الحدود وصرِّفت الطرق فلا شفعة»(١).

ولهذا كان قدماء النحاة يقولون: الكلام ينقسم إلى اسم وفعل وحرف، كما ذكره غير واحد، منهم ابن جِنِّي(٢) والزجّاجي(٣) صاحب «الجمل» وغيرهما.

---

(١) متفق عليه. أخرجه البخاري: (٢٢١٣)، ومسلم: (٢٢٥٧).

(٢) هو أبو الفتح عثمان بن جِنِّي الموصلي، إمام العربية، وصاحب التصانيف، لزم أبا علي الفارسي دهرًا وسافر معه حتى برع وصنف، وسكن بغداد، وتخرج به الكبار، وله نظم جيد. مات في صفر سنة ٣٩٢هـ.

وانظر: «تاريخ بغداد»: (١١/ ٣١١)، «معجم الأدباء»: (١٢/ ٨١)، «النبلاء»: (١٧/ ١٧)، «إنباه الرواة»: (٢/ ٣٣٥).

(٣) هو أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجّاجي البغدادي النحوي، شيخ العربية، صاحب كتاب «الجمل» والتصانيف، تتلمذ للعلامة إبراهيم بن السري الزجاج، وإليه ينسب. مات في رمضان سنة ٣٤٠هـ.

وانظر: «تاريخ دمشق»: (٩/ ٤٣٢)، «وفيات الأعيان»: (٣/ ١٣٦)، «النبلاء»: (١٥/ ٤٧٥)، «النجوم الزاهرة»: (٣/ ٣٠٢).

فاعترض عليهم بعض المتأخرين كالكزولي[1] صاحب «القوانين النحوية»[2] وقال: كل جنس قسم إلى أنواعه أو أشخاص أنواعه، فاسم المقسوم الأعلى صادق على الأنواع والأشخاص، وإلا فليست أقسامًا له.

وكذلك أبو البقاء النحوي ذكر هذا فيما اعترض به على ابن جني، وأجاب أن مراده أجزاء الكلام ونحو ذلك.

وليس هذا الاعتراض بشيء، فإن ما ذكره هؤلاء إنما هو في القسمة العقلية، وهو قسمة الكل الذي يكون كليًّا في العقل إلى أنواعه وأشخاص أنواعه، وأما القسمة الحسية الموجودة في الخارج، فهو قسمة الكل إلى أجزائه. والكلام مركّب من الاسم والفعل والحرف، كما يتركب البيت من السقف والحيطان والأرض، وكتركب بدن الإنسان من رأس وصدر وبطن وأفخاذ وغير ذلك.

فقولهم: الكلام ينقسم إلى ثلاثة أقسام، أرادوا به هذه القسمة. كما يقال: الدار ينقسم إلى سفل وعلو، وهذه الأرض تنقسم إلى بيضاء وذات شجر ونحو ذلك. وهذه القسمة التي يعرفها بنو آدم، فإنها قسمة لما هو موجود معلوم بنفسه: إما جوهر كالعقار، وإما عرض قائم بالجوهر، كالكلام والأصوات والألوان. وتلك القسمة إنما هي بعد أن ينتزع العقل من الجزئيات أمرًا كليًّا مشتركًا عامًّا، ثم يقسمه العقل إلى أنواعه وأشخاصه، وهي تلك الجزئيات. والكليات الخمسة التي يسمونها الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام تنقسم هذه القسمة، فإذا

---

(١) هو أبو موسى عيسى بن عبد العزيز بن يَلَلْبَخْت الجزولي المغربي، لازم ابن بري بمصر فلازمه، وكان فقيهًا مالكيًّا أصوليًّا، وهو منسوب إلى «جزولة» قبيلة من البربر، ويقال: «كزولة». مات سنة ٦٠٧هـ تقريبًا.
وانظر: «إنباه الرواة»: (٢/ ٣٧٨)، «وفيات الأعيان»: (١/ ٣٩٤)، «إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين»: ص٢٤٧.

(٢) لما قرأ الجزولي على ابن بري كتاب «الجمل» للزجاجي سأله عن مسائل على أبواب الكتاب، فأجابه عنها، وجرى بحث فيها بين الطلبة أنتج قولة علقها الجزولي مفردة، فجاءت كالمقدمة، وهي المسماة بالقانون، فيها العجائب، وهي في غاية الإعجاز مع الاشتمال على كثير من النحو، لم يسبق إلى مثلها.

[١٩٢/أ] كان موضوع الفلسفة الأولى والحكمة العليا عندهم هو الوجود الكلي / المشترك المطلق الذي يعم كل موجود، فلفظه ومعناه يتناول الموجودات كلها، وكذلك لفظ الثبوت والشيء ونحوهما مطابق للفظ الوجود عند جمهور النظَّار.

فغاية ما يسمى الوجود أن يكون بمنزلة مسمَّى الشيء ومسمى الثبوت والحصول ونحو ذلك. وهذا المعلوم ليس هو شيئًا موجودًا في الخارج، حتى يقال: إنه ملائم للنفس أو غير ملائم، بخلاف ما إذا قيل: واجب الوجود، ورب العالمين، وخالق العالم، فإن مسمى هذا الاسم موجود بنفسه سبحانه وتعالى، وهو الحي القيوم، ورب كل شيء ومليكه، فالنفس إذا عرفته عرفت ما يكون كمالها في معرفته وعبادته، وهو سبحانه العلي الأعلى، فالعلم به أعلى العلوم، إذا العلم يطابق المعلوم.

وأما الوجود العام المشترك كاسم «الشيء» فذاك لا يوجد كليًّا إلا في الذهن، ليس في الخارج شيء يعم جميع الأشياء، ولا وجود يعم جميع الموجودات.

ومن المعروف عندهم وعند غيرهم أن الكليات إنما توجد كليات في الأذهان لا في الأعيان، وهم قد جعلوا الكليات ثلاثة: الطبيعي، والعقلي، والمنطقي، فالطبيعي أن يوجد الكلي مطلقًا لا بشرط الإطلاق، كما إذا أخذ الإنسان مطلقًا والحيوان مطلقًا من غير تقييد بوجود ولا عدم، ولا وحدة ولا كثرة، ولا غير ذلك من القيود.

والمنطقي ما يعرض له من العموم والكلية، فإن المنطقي ينظر في عموم هذا وخصوصه، فكونه عامًّا وخاصًّا هو موضوع نظر المنطقي.

والمركَّب منهما هو العقلي، وهو الإنسان بشرط كونه عامًّا ومطلقًا، وهو المطلق بشرط الإطلاق. وهذا يسلمون كلهم أنه لا يوجد إلا في الذهن، إلا من قال بالمثل الأفلاطونية.

وأما الطبيعي فقد يقولون: هو موجود في الخارج، وقد ينازع منازع في ذلك. وفصل الخطاب أنه موجود في الخارج، لكن لا يكون كليًّا في الخارج، فليس في الخارج ما هو كلي في الخارج، بل ما يوجد كليًّا في الذهن يوجد في الخارج معيَّنًا

مشخصًا / مخصوصًا مقيدًا، وقولهم هذا موجود في الخارج، كما يقال لما يُتصور [١٩٢/ب]
في النفس: إنه موجود في الخارج، وكما يقال: فعلت ما في نفسك، وقلت ما في نفسك، ونحو ذلك. فإن الشيء موجود في نفسه، ثم الذهن يتصوره، ثم يعبّر اللسان عن ما تصوره الذهن، ثم يكتب بالخط عبارة اللسان. ولهذا يقال: للشيء أربع وجودات: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، ووجود في البنان؛ وجود عينى وعلمي ولفظي ورسمي.

ولهذا كان أول ما أنزل الله على رسوله محمد ﷺ سورة {ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ}[العلق: ١-٥] فذكر في هذه السورة التي ثبت في الصحيح[١] عن النبي ﷺ أنها أول ما أنزل الله عليه من القرآن أنه سبحانه موجد الموجودات الأربعة، فذكر الوجود العيني وهو الوجود الحقيقي الثابت في نفسه فعم بالخلق وخص بالإنسان، فقال {ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ}، ثم ذكر الموجودات الثلاثة المطابقة لهذا فعمَّ وخصَّ فقال: {ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ}، فذكر التعليم عمومًا وخصَّ الإنسان بالتعليم، وذكر أنه علم بالقلم، وذلك هو الخط، والخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى الذي في القلب، فإن الخط لا يدل بنفسه على المعنى، وإنما يدل على العبارة الدالة على المعنى.

ولهذا من لم يعرف لغة صاحب الخط فإنه إذا قرأ خطًّا بالعربي واللسان فارسي وهو لا يعرف معنى اللغة الفارسية لم يعرف المعنى، فإن الخط إنما يدل بواسطة اللفظ.

فهؤلاء إذا قالوا: الكلي الطبيعي موجود في الخارج، كما يقال: إن المعلوم في نفسي موجود في الخارج فهو صحيح، فإن الكلي الطبيعي مطلق لا بشرط، فهو مطابق للأعيان الموجودة في الخارج.

---

(١) متفق عليه. أخرجه البخاري: (رقم٣)، ومسلم: (١٦٠) من حديث أُم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

[١٩٣/أ] / فإذا قيل: الإنسان يطلق على هذا وهذا، كان صحيحًا، بخلاف الكلي العقلي فإنه يطلق بشرط الإطلاق، وذاك إنما يوجد في الأذهان لا في الأعيان، فلا يطابق على ما في الخارج، بل هو من باب المقدرات الذهنية، كما يقدر في الذهن ما يمتنع وجوده في الخارج، مثل الجمع بين النقيضين، أو رفع النقيضين.

فإذا قُدِّر أن الشيء موجود معدوم، أو لا موجود ولا معدوم، فهذا التقدير لا يكون إلا في الذهن، لا يكون[١] في الخارج، والذين ظنوا أن هذا الكلي يكون في الخارج مقارنًا للموجودات المعينة أو مفارقًا لها، فقد غلطوا في ذلك، كما غلط أمثالهم من المتفلسفة، فإن هؤلاء المتفلسفة كثيرًا ما يغلطون فيظنون ما هو موجود في الأذهان موجودًا في الخارج، مثل غلط أولهم فيثاغورس وشيعته في الأعداد المقارنة المطلقة المجردة، حيث ظنوا أنها تكون في الخارج مجردة عن المعدودات والمقدورات، ومثل غلط أفلاطون وشيعته في الطبائع الكلية كالإنسان الكلي والحيوان الكلي، حيث ظنوا أنها تكون في الخارج كليات مجردة عن الأعيان أزليّة أبديّة لم تزل ولا تزال، وقالوا ذلك في الزمان والمكان والمادة، فظنوا أن في الخارج جوهرًا عقليًّا أزليًّا أبديًّا غير الأجسام وأعراضها، وجوهرًا مثالاً[٢] أزليًّا أبديًّا غير الأجسام وحركاتها ومقدار حركاتها، وظنوا وجود مادة عقلية مجردة عن جميع الصور[٣] هي المادة الأولية التي يثبتها هؤلاء.

وقد خالفهم أصحابهم كأرسطو وشيعته، والمتأخرون الذين سلكوا خلفه كالفارابي وابن سينا، وردوا على متقدميهم وقالوا: إن الفلسفة كانت نيّة فأنضجت، فإن مبدأها إنما هو النظر في الطبيعيات، ثم انتزعوا من الأمور الطبيعية هذه الكلية العقلية، وظنوا وجودها في الخارج.

---

(١) في المطبوع: (ولا يكون).

(٢) في الأصل: (يسالا)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٣) في الأصل: (الصورة).

فرد عليهم هؤلاء / وأصابوا في الرد، ثم جعل هؤلاء هذه الماهيات العقلية [١٩٣/ب]
موجودة في الخارج مقارنة للموجودات الحسية الطبيعية، فأثبتوا مادة عقلية مع الجواهر الحسية، وأثبتوا ماهية مجردة كلية مقارنة للأعيان، وقالوا: هذه الماهيات غير الوجود، وأسباب الماهية شيء وأسباب الوجود شيء، فإنا نعقل المثلث قبل أن نعلم وجوده، وقالوا: هذه الماهية يغشاها غواش غريبة حسية وخيالية.

وقسموا في منطقهم اليوناني ـ المتلقى عن معلمهم الأول أرسطو الذي هو صاحب تعاليم المنطق والطبيعي والإلهي ـ قسموا الصفات اللازمة للموصوف إلى ذاتي داخل في الماهية مقوِّم لها، وإلى عرضي خارج عن الماهية. ثم العرضي قسموه إلى لازم للماهية وإلى لازم لوجودها، لما فرقوا بين الوجود والماهية، وإلى عارض لها إما بطيء الزوال أو سريع الزوال.

وهذا التقسيم وما بنوه عليه من الحدود[1] مما أنكره عليهم جمهور النظَّار من المسلمين وغيرهم، وبينوا ما بينوه من خطئهم فيه، كما قد بُسط الكلام عليهم في مواضع.

والمقصود هنا التنبيه على منشأ غلطهم. أما تقسيم الصفات إلى لازم للموصوف وإلى غير لازم فهذا حق، وهو تقسيم نظَّار المسلمين، يقسِّمون الصفات إلى لازم وعارض، فإن الحيوانية والناطقية والضاحكية لوازم للإنسان، بخلاف العربية والعجمية والسواد والبياض والشباب والمشيب والإسلام والكفر.

وأما تقسيم الصفات اللازمة إلى ثلاثة أنواع: نوع داخل في الماهية، ونوع خارج منها[2]، والخارج على قسمين: لازم لها ولوجودها، ودعوى أن الماهية مركّبة من الصفات الداخلة فيها، وهي الذاتية، وهو الجنس والفصل كالحيوان والناطق، وأن الإنسان مركب منهما، وأن الحدود الحقيقية لا تصح إلا بذكر

---

(١) كذا بالأصل المخطوط، وفي المطبوع: (الحدوث).

(٢) كذا بالأصل، وفي المطبوع: (عنها).

[١٩٤/أ] الصفات الذاتية المشتركة، وهي الجنس، والمُميزة / وهي الفصل، وبهما يتم النوع المركّب، كما يتم الإنسان بالحيوان والناطق، فهذا من الخطأ الذي أنكره عليهم نظَّار المسلمين، كما قد كتبنا بعض كلام النظَّار في ذلك في غير هذا الموضع في الكلام على «المحصل»[(١)] وعلى «منطق الإشارات» وعلى «المنطق اليوناني» ـ مصنف كبير ومصنف مختصر[(٢)] ـ وغير ذلك.

وذلك أن لفظ الماهية والوجود قد يعني بالماهية ما يتصور في الذهن وبالوجود ما يكون في الخارج. وهذا حق لم ينازع فيه نظَّار المسلمين. ولا ريب أن الماهية المتصورة في الذهن ليست عين الموجود في الخارج، ولكن ما يتصور في الذهن إذا كان مطابقًا لما في الخارج كان علمًا، كما أن القول الذي يكون معناه في الذهن ولفظه في اللسان إذا طابق ما في الخارج كان صدقًا، وليس نفس القول هو المقول الذي في الخارج، فكذلك إذا تصورنا ماهية شيء من الأشياء في أنفسنا، فما في النفس من التصور يطابق ما في الخارج لا أن هذا عين ذلك، فمن قال: إن الماهية غير الوجود، وأراد بالماهية الصورة العلمية الذهنية، وبالوجود ما يوجد في الخارج فقد أصاب، وأما إذا عنى بالماهية والوجود جميعًا ما هو ثابت في الخارج، أو عنى بهما جميعًا ما هو متصور في الذهن، وقيل: إن في الذهن شيئين: ماهية ووجودها، أو في الخارج شيئان: ماهية ووجودها، فهذا خطأ.

وبهذا التفصيل يزول الاشتباه والنزاع الموجود في أن الماهية هل هي[(٣)] غير وجودها أم لا؟ فمن لم يفصِّل هذا التفصيل، فإما أن يحار ويقف، كالآمدي ونحوه. وإما أن يختلف كلامه ويتناقض، كالرازي ونحوه، أو يصر على الباطل إذا نصر أحد القولين، كبعض المتكلمين والمتفلسفة.

---

(١) سبق الكلام عليه من قبل: ص٤٢١.

(٢) عبارة (مصنف كبير ومصنف مختصر) أثبتناها من الهامش، وهو على الراجح خط شيخ الإسلام ابن تيمية.

(٣) في الأصل: (هو).

والمقصود هنا التنبيه على مثار غلطهم، وهو أنهم يتوهمون ما في الذهن موجودًا بعينه في الخارج، كما توهموا ذلك في / هذه الكليات: إما مجردة على [١٩٤/ب] رأي قدمائهم أصحاب المثل الأفلاطونية وأصحاب فيثاغورس، وإما مقرونة بالموجودات على رأى متأخريهم كشيعة أرسطو، ولهذا كان ما يثبتونه من المجردات المفارقة للمادة ليس يُسلَّم لهم منها شيء، إلا نفس الإنسان إذا فارقت بدنه، فإنها تكون مفارقة لبدنه بالموت، وإنما سموا ما سواها مجردًا مفارقًا للمادة من هذا الباب.

فما أثبتوه من العقول العشرة المحركات المفارقات التي ليست جسمًا ولا متعلقة بجسم، ويعبرون عن الجسم بالمادة، فيقولون: لا في مادة ولا متعلقة بمادة، ومن النفوس الفلكية التسعة التي ليست في جسم ومادة، لكنها متعلقة بالمادة التي هي الجسم تعلق التدبير والتصريف.

وهذا التفريق عندهم بين مُسَمَّى[١] النفس والعقل أصله من نفس الإنسان، فإنها تارة تكون في بدنه مدبِّرة له فتسمى نفسًا، وتارة تفارقه فتسمى عقلاً عندهم؛ لأنها[٢] عقلت العقليات التي صارت بها عالمًا معقولاً مطابقًا للموجود، ولهذا سموا العقول العشرة عقولاً والنفوس الفلكية نفوسًا، وهم مختلفون هل هي أعراض في جسم أم هي مجردات؟ على قولين.

وإذا أُعطي النظر والبحث حقه وكشف حقيقة ما يقولونه في هذا الباب، وأزيلت الشبه عن الألفاظ المجملة والمعاني المشتبهة، لم يكن عند القوم من المعقولات المجردة إلا ما هو معقول للإنسان في نفسه مثل الكليات، كالإنسانية والحيوانية والوجود العام المشترك ونحو ذلك، وإما شيء موجود في نفسه خارج يكون من المعقولات التي أثبتوها، فهذا لا حقيقة له.

---

(١) هكذا في الأصل، وفي المطبوع: (قسمي).

(٢) كذا بالأصل وهو الصواب، وفي المطبوع: (لأنهم).

ولهذا غلط من ظن أن عالم المعقولات التي يثبتونها(١) هو الغيب الذي أخبرت به الرسل صلوات الله عليهم أجمعين، كما يذكر مثل ذلك جماعة ممن رام أن يجمع بين ما قالوه وبين ما أخبرت / به الرسل، كما يوجد مثل ذلك في كلام الشهرستاني [١٩٥/أ] وأبي حامد والرازي وغيرهم، فإن ما أثبتوه من العقليات يجعلون فيه الفرق بين العالم العقلي والحسي هو الفرق بين الغيب والشهادة، وليس الأمر كذلك، فإن المعقولات التي يثبتها هؤلاء إنما هي معقولات في نفس الناس، وهو عرض قائم بنفسه.

فأما ما يدَّعونه من عالم معقول يمتنع أن يكون محسوسًا بحال، فهذا ليس لهم عليه دليل، ولهذا لما احتاجوا إلى إثبات ذلك أثبتوه بالكليات، كما فعله ابن سينا في «إشارته»، أو بموجودات لا يحسها الإنسان، لا لامتناع الاحساس بها مطلقًا بل لأسباب أخر.

وأما ما أخبرت به الرسل من الغيب فليس هو معقولاً مجردًا في النفس، ولا هو موجود في الخارج لا يُحس به بحال، بل هو مما يُحس به، كما أخبرت بالملائكة وبالجن وغير ذلك، وكل ذلك مما يجوز رؤيته والإحساس به.

وكذلك ما أخبرت به من الجنة والنار هو مما يحس به. وكذلك الرب تبارك وتعالى وتقدس وتعظم تجوز رؤيته، بل يُرى بالأبصار في الآخرة في عرصات القيامة وفي الجنة، كما تواترت بذلك النصوص عن النبي ﷺ، واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين.

ولهذا فرَّقت الرسل بين هذا وذاك، فإن هذا شهادة، أي: مشهود لنا محسوس الآن، وذاك غيب، أي: غائب عنا الآن لا نشهده، وهذا فرق إضافي باعتبار حالنا في شهوده الآن وعدم شهوده، فإذا متنا صار الغيب شهادة، وشهدنا ما كانت الرسل أخبرت به وكان غيبًا عنا.

قال تعالى: ﴿لَّقَدْ كُنتَ فِى غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[ق: ٢٢].

---

(١) في الأصل: (يثبتوها).

وقال تعالى: ﴿ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَىٰ رَبِّهِمْ ۚ قَالَ أَلَيْسَ هَٰذَا بِٱلْحَقِّ ۚ قَالُوا۟ بَلَىٰ وَرَبِّنَا ۚ قَالَ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ [الأنعام: ٣٠].

وقال تعالى: ﴿ وَيَوْمَ/ يُعْرَضُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ عَلَى ٱلنَّارِ أَلَيْسَ هَٰذَا بِٱلْحَقِّ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ وَرَبِّنَا ۚ قَالَ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ [الأحقاف: ٣٤]. [١٩٥/ب]

وقال تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٥﴾ قُلْ إِنَّمَا ٱلْعِلْمُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٢٦﴾ فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سِيٓـَٔتْ وُجُوهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَقِيلَ هَٰذَا ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تَدَّعُونَ﴾ [الملك: ٢٥-٢٧].

وقال تعالى: ﴿ ۞ وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا ۗ لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا ﴿٢١﴾ يَوْمَ يَرَوْنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ لَا بُشْرَىٰ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُجْرِمِينَ وَيَقُولُونَ حِجْرًا مَّحْجُورًا﴾ [الفرقان: ٢١-٢٢].

وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ فَأُو۟لَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ ۚ﴾ [النساء: ٩٧-٩٩].

وقال تعالى: ﴿ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ يَتَوَفَّى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۙ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَٰرَهُمْ وَذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ ﴿٥٠﴾ ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [الأنفال: ٥٠-٥١].

وقال: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِىَ إِلَىَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَىْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۗ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ ۖ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ ءَايَٰتِهِۦ تَسْتَكْبِرُونَ ﴿٩٣﴾﴾ [الأنعام: ٩٣].

وقال: ﴿ وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَٰدَىٰ كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَٰكُمْ وَرَآءَ ظُهُورِكُمْ ۖ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ ۚ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ [الأنعام: ٩٤].

وبالجملة الملائكة الذين أخبرت رسل الله عنهم، كما ذكرهم الله في القرآن والتوراة والإنجيل وغير ذلك من أخبار الأنبياء، من تدبر بعض ما ذُكر عنهم، وما تقوله / المتفلسفة في المجردات: العقول العشرة والنفوس التسعة، علم بالاضطرار أن هذا شيء مباين لهم من وجوه كثيرة، وأن كل من رام من القرامطة الباطنية أو باطنية أهل الكلام والتصوف أن يجعل هذا [مكان][1] هذا، ويجمع بين ما أخبرت به الرسل وما ذكرته الفلاسفة، كان من أجهل الناس إن لم يعرف، وأعظمهم تعمدًا للكذب إن عرف. [١٩٦/أ]

والجمع بين هذا وهذا أبعد من الجمع بين شريعة التوراة بعد النسخ والتبديل وبين شريعة القرآن، فإن هؤلاء يزعمون أن العقل الأول أبدع كل ما سوى الرب، وكل ما سواه معلول مربوب له. والعقل الفعال أبدع كل ما تحت السماء، وهو معلول ومربوب له، وهذا مما يعلم صبيان المسلمين أنه تكذيب صريح لما جاءت به الرسل، ليس في كلام الرسل أن ملكًا من الملائكة خلق كل ما سوى الله، ولا خلق جنسًا من المخلوقات، ولا كان قديمًا.

بل قد ثبت في الصحيح[2] عن عائشة عن النبي ﷺ أنه قال: «خُلقت الملائكة من نور، وخُلقت الجان من مارج من نار، وخُلق آدم مما وصف لكم».

وقال سبحانه: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦-٢٨].

وقال تعالى: ﴿وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٨٠].

---

(١) اللفظة موجودة في الأصل، ولكن ضرب عليها خفيفًا.

(٢) سبق تخريجه من قبل: ص٣٥٩.

وقال تعالى: ﴿ قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا ۝٥٦ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ ۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ﴾[الإسراء: ٥٦ - ٥٧]. قال طائفة من السلف: كان أقوام يدعون المسيح والعُزَيْر والملائكة، فأخبرهم الله تعالى أن هؤلاء الذين يدعونهم من الملائكة والأنبياء هم عباد الله كما أنتم عباده، يرجون رحمته كما ترجون رحمته، ويخافون عذابه كما تخافون عذابه، ويتقربون إليه كما تتقربون إليه.

وهؤلاء زعموا أن الشفاعة إنما هي / بأن يتوجه الإنسان إلى روح مفارق [١٩٦/ب] فيفيض عليه من ذلك الروح، وذلك الروح قد فاض عليه الأمر من الرب، وشبَّهوا ذلك بشعاع الشمس إذا وقع على مرآة ثم وقع شعاع المرآة على غيره، وقد ذكر هذا المعنى ابن سينا والغزالي في «المضنون به على غير أهله» وغيرهما ممن بنى على أصلهم الفاسد، إذ كانوا لا يرون أن الله يسمع كلام عباده ولا يعلم ما في نفوسهم، ولا يقدر أن يغير شيئًا من العالم، ولا له مشيئة يفعل بها ما يشاء، فأثبتوا الشفاعة على هذا الوجه.

وهذه شر من الشفاعة التي يثبتها مشركو العرب والنصارى والمبتدعون من المسلمين ونحوهم، ممن يقول: إن الله فاعل مختار، فإن هؤلاء يثبتون شفيعًا يشفع إلى الله فيقضي حاجته، وجعلوا شفيعهم من جنس الذي يشفع عند الملوك.

فأبطل الله سبحانه ذلك(١)، وكفَّر من أثبت هذه الشفاعة، فقال تعالى: ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَـٰٓؤُلَآءِ شُفَعَـٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ ﴾[يونس: ١٨].

وقال تعالى: ﴿ وَأَنذِرْ بِهِ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّهِمْ ۙ لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِىٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾[الأنعام: ٥١].

---

(١) هكذا في الأصل، وفي المطبوع: (فأبطل سبحانه وتعالى ذكر ذلك)!!

وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِىٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [السجدة: ٤].

وقال تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

وقال عن الملائكة: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٨].

وقال: ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ﴾ [النجم: ٢٦].

وقال تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ﴾ [سبأ: ٢٢].

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا۟ ٱلْحَقَّ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ﴾ [سبأ: ٢٣].

[١٩٧/أ] / وقد جاءت الأحاديث الصحيحة[١] عن الصحابة والتابعين في تفسير هذه الآية بأن الملائكة إذا سمعوا تكَلُّمَ الله بالوحي صعقوا، فإذا أزيل الفزع عنهم ﴿قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا۟ ٱلْحَقَّ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ﴾ [سبأ: ٢٣].

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنفِقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَٰكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: ٢٥٤].

وقال تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة: ٤٨].

ثلاثة أقوال في الشفاعة

والناس في الشفاعة على ثلاثة أقوال: فالمشركون والنصارى والمبتدعون من الغلاة في المشايخ وغيرهم يجعلون شفاعة من يعظِّمونه عند الله كالشفاعة المعروفة في الدنيا.

---

(١) تقدم تخريجها من قبل: ص٢٢٠، ٢٢١.

والمعتزلة والخوارج أنكروا شفاعة نبينا ﷺ (أو غيره)(١) في أهل الكبائر.

وأما أهل السنة والجماعة فيقرون بشفاعة نبينا ﷺ في أهل الكبائر وشفاعة غيره، لكن لا يشفع أحد حتى يأذن الله ويحدُّ له حدًّا. كما في الحديث الصحيح(٢) حديث الشفاعة: أنهم يأتون آدم ثم نوحًا ثم إبراهيم ثم موسى وعيسى، فيقول لهم عيسى: اذهبوا إلى محمد فإنه عبد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر. قال: «فيأتوني فأذهب، فإذا رأيت ربي خررت له ساجدًا، فأحمد ربي بمحامد يفتحها عليَّ لا أحسنها الآن، فيقول: أي محمد، ارفع رأسك، وقل تسمع، واشفع تشفَّع. فأقول: أي رب، أمتي، فيحد لي حدًّا فأدخلهم الجنة، ثم أنطلق فأسجد، فيحد لي حدًّا» ذكر هذا ثلاث مرات.

وفي الصحيح(٣): أن أبا هريرة قال: يا رسول الله، أي الناس أسعد بشفاعتك يوم القيامة؟ قال: «يا أبا هريرة لقد ظننت أن لا يسألني عن هذا الحديث أحدٌ أوَّلُ منك، لما رأيت من حرصك على الحديث. أسعد الناس بشفاعتي [يوم القيامة](٤) من قال: لا إله إلا الله خالصًا من قلبه». فبيّن ﷺ أن أسعد الناس بشفاعته في الآخرة أعظمهم إخلاصًا لله / وتوحيدًا له في الدين. [١٩٧/ب]

وذلك أنه من يشفع عنده بغير إذنه كان الشافع شريكًا له في الفعل(٥)، ولهذا

---

(١) كذا في الأصل وسقط من المطبوع.

(٢) **متفق عليه**. أخرجه البخاري: (رقم٧٥١٠)، ومسلم: (١٩٣/ ٣٢٦)، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، وهي أقرب الروايات للفظ الذي ذكره المصنف. أما أصل حديث الشفاعة فهو متواتر، رواه جمع من الصحابة، وانظر: «نظم المتناثر في الخبر المتواتر»: (رقم٣٠١)، «حاديث الأرواح»: ص٢٢٣ ـ ٢٢٧ لابن القيم، «والترغيب والترهيب»: (٥/ ٣٩٨ـ٤٠٦) للمنذري، و«جامع الأصول»: (١١/ ١٢٣ ـ١٣٣) لابن الأثير، و«اللؤلؤ والمرجان»: (١/ ٥٢ـ٥٦)، وغيرها.

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه»: (رقم٩٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) زيادة ليست في الأصل، وهي من لفظ الحديث.

(٥) هكذا في الأصل وهو الصواب، وفي المطبوع: (العقل)!!

سُمِّيَ الشفيع شفيعًا لأنه يشفع الطالب[1]، كما قال تعالى: {مَّن يَشْفَعْ شَفَٰعَةً حَسَنَةً يَكُن لَّهُۥ نَصِيبٌ مِّنْهَا ۖ وَمَن يَشْفَعْ شَفَٰعَةً سَيِّئَةً يَكُن لَّهُۥ كِفْلٌ مِّنْهَا ۗ}[النساء: ٨٥] فكل من أعان غيره على أمر فهو شافع له، والشافع عند غيره تؤثر فيه حركة تغير[2] اختياره ويكون شريكًا له في المطلوب، والله منزَّه عن ذلك كله.

وهو سبحانه لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، فأسعد الناس بالمغفرة التي تُنال بالشفاعة وغير الشفاعة أعظمهم إخلاصًا له، لا من كان فيه شرك يرجو غير الله (ويخاف غير الله)[3] ويسأل غير الله ويعبد غير الله، كما يفعل المشركون الذين اتخذوا من دون الله شفعاء، سواء كانوا ملائكة أو أنبياء أو صالحين أو من يُظن فيهم الصلاح، فيسألونهم ويستغيثون بهم إما في مغيبهم وإما عند قبورهم.

وكثيرًا ما يتمثل لهؤلاء المشركين صورة ذلك الشخص المستغاث به، ويكون ذلك شيطانًا تمثل على صورته، ليضل ذلك المستغيث به المشرك، كما كانت الشياطين تكلم الناس من الأصنام، وكما يقع كثير من ذلك في أرض الشرك: أرض الصين والترك والهند والغرب والجنوب والشمال، يرون أحيانًا أن ميتهم قد جاء وحدَّثهم بأمور وقضى لهم حوائج، فيظنونه قد عاش بعد موته، وإنما هو شيطان قد تمثَّل على صورته، ومنهم من يصنع قربانًا للشيطان ويقرب له مَيْتَة وما لم يذكر اسم الله عليه، ويغنون له غناءً يناسبه، ويأتون بشيخ لهم يناسب ذلك الشيطان فيسقونه الدم أو يُفعل به الفاحشة أو ينطق بالكفر الذي يختاره الشيطان، ثم يتكلم الشيطان إما منفردًا وإما على لسان ذلك الشيخ ببعض ما يريدونه، وربما صعد الشيخ في الهواء وهم يرونه، وقد يُحمل للشيطان بعض هؤلاء الشيوخ الذين لهم حال شيطاني فيطير به في الهواء فيذهب به إلى مكان آخر، وربما مشى به على الماء،

---

(١) كذا في الأصل، وفي المطبوع: (للطالب).

(٢) اللفظة غير منقوطة في الأصل المخطوط ماعدا الغين فهي منقوطة.

(٣) سقطت من المطبوع، وأثبتناها من الأصل.

لكن لابد أن يكون الشيخ / عاصيًا لله ورسوله، وكلما كان أفجر وأكفر كان أقرب [١٩٨/أ]
له إلى الشياطين.

كما قال تعالى: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَٰطِينُ ۝٢٢١ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾ [الشعراء: ٢٢١ ـ ٢٢٢].

وإذا كان من أولياء الله المتقين المطيعين لله ورسوله هربت منه هذه الشياطين، وكان أعوانه جند الله من الملائكة والجن المؤمنين وغيرهم، وقد يطيع الشياطين لولي الله في بعض ما يأمر به من طاعة الله ورسوله تعظيمًا له وإكرامًا له، لا طاعة لله ولرسوله، فهذا يقع كثيرًا(١)، ولكن لم تسخر الجن والشياطين تسخيرًا مطلقًا لغير سليمان عليه السلام، وهذه الأمور مبسوطة في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أن هؤلاء الفلاسفة كثيرًا ما يظنون الأمور الذهنية المتصوَّرة في الذهن حقائق ثابتة في الخارج. وهذا الأمر غالب عليهم كثير في كلامهم، ومن تفطَّن له تبيَّن له وجه غلطهم في كثير من مطالبهم، مع أنهم لهم عقول ونظر وفضيلة بالنسبة إلى أتباعهم لا إلى أتباع الرسل.

وعلم القوم الذي كانوا يعرفونه هو الطب والحساب، فلهم في الطبيعيات كلام كثير جيد، والغالب عليه الجودة. وكذلك في الحساب في الكم المنفصل والكم المتصل، وفيهم خلاف كثير في علم الهيئة وحركات الكواكب ومقاديرها. وكذلك في سائر علومهم هم أكثر الطوائف اختلافًا.

وإذا قال أبو عبد الله الرازي: «اتفقت الفلاسفة» فإنما عنده ما ذكره ابن سينا في كتبه، وكذلك كلام المشَّائين أتباع أرسطو، وإلا فالفلاسفة أصناف مختلفة. وقد ذكر أبو الحسن الأشعري في كتابه الكبير في «المقالات» لما ذكر «مقالات غير

---

(١) وقد حدث ذلك للإمام ابن تيمية نفسه حين كان يعالج بعض المصروعين، فقالت له الجنية: أنا أدعه كرامة لك. فقال لها: لا ولكن طاعة لله ولرسوله، قالت: فأنا أخرج منه. حدث بذلك ابن تيمية تلميذه ابن القيم، ونقله الأخير في كتاب «زاد المعاد»: (٤/ ٦٨ ـ ٦٩).

الإسلاميين» وكذلك أبو عيسى الورَّاق والقاضي أبو بكر بن الطيب وغيرهم ممن يحكي مقالات الناس ويناظرهم: ذكروا من أقوال الفلاسفة واختلافهم ما يكون كلام المشَّائين فيه قليل من كثير.

[١٩٨/ب] وإذا / كان غاية فلسفتهم إنما هو العلم بكليات لا وجود لها في الخارج، إنما يوجد في الخارج أشخاص معيَّنة، وتلك الكليات لا وجود لها في الخارج، فليس هناك شيء يلائم النفس حتى تكون النفس كاملة سعيدة بمعرفته، فتبين أن ما ذكروه من كمال النفس وسعادتها بعد الموت خطأ وضلال.

الحادي عشر الوجه الحادي عشر[١]: أن الكليات هي مطابقة لجزئياتها، فإذا كانت الجزئيات تقبل التغير من حال إلى حال لم تكن الكليات ثابتة على حال، فلا يكون العلم بها علمًا بشيء باقٍ. وكل مخلوق فإنه يقبل التغير من حال إلى حال، على ما أخبرت به الرُّسلُ ودل[٢] عليه المعقول[٣]، وإذا لم يكن في الموجودات كليات عقلية أزلية أبدية لا تقبل التغير، فيبقى ما في النفس من هذه الكليات المتعلقة بالمخلوقات جهلاً لا علمًا، وذلك مثل: الكليات الطبيعية، وهو أن النار تحرق، فإن هذا له شروط وموانع، فقد لا تحرق لفوات الشروط أو وجود المانع، وليست الموانع أمرًا محدودًا، فلا يمكن العلم القاطع أن كل نار تحرق بالفعل لما من عادته أن تحرقه، ثم هم يدَّعون قدم الأفلاك وبقاءها، وكذلك العقول والنفوس.

فيقال: هذه أمور معيَّنة لا كلية، فإذا كانت النفس تبقى ببقاء معلومها، فالمعلوم الباقي الأزلي الأبدي الذي لا ريب في بقائه وقدمه وهو رب العالمين، فالسعادة والكمال في معرفته وعبادته، وهذا هو العلم الأعلى الذي هو علم بالرب

---

(١) انظر الوجه العاشر فيما سبق ص٥٢٥.

(٢) كذا في هامش الأصل، وفي المطبوع: (دلت).

(٣) كذا في هامش الأصل، وفي المطبوع: (العقول)!!

الأعلى، ليس العلم (الأعلى)[1] هو العلم بوجود مطلق وأقسامه، كما يقوله[2] هؤلاء ومن تبعهم، حتى أدخل ذلك في أصول الفقه الرازي ونحوه، ويحيلون بالبرهان على العلم الأعلى الناظر في الوجود ولواحقه.

وقد بسطنا الكلام في غير هذا الموضع على كلامهم في الحد والبرهان، وبيّنّا ما عليه نظّار المسلمين في الحد، وأن المقصود به التمييز للمحدود من غيره، فمقصوده تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال، / سواء كان حد المُسَمَّى[3] اسم [١٩٩/أ]
وهو الحد بحسب الاسم، أو لشيء موجود وهو الحد بحسب الحقيقة، وهذا الحد يحصل بالعرف المطابق للمحدود في العموم والخصوص، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه، فيكون الحد مطّردًا منعكسًا، كالاسم مع المسمَّى.

وأما ما يدعونه هم من أن الحد يحصل به معرفة حقيقة المحدود في الخارج، وأنه يكون بالصفات الذاتية الداخلة، في الحدود المركبة من الجنس والفصل. فهذا مما تكلم نظّار المسلمين على خطئهم فيه من وجوه، كما بيّنّاه في موضعه، وبيّنّا[4] أن قولهم: إن الإنسان مركب من الجنس والفصل: إن أريد به تركيب ما في الذهن فهذا صحيح، فإن الإنسان إذا تصور في نفسه حيوانًا ناطقًا، كان ما تصوره مركبًا من هذا وهذا، وإن تصور حيوانًا ضاحكًا كان ما تصوره مركبًا من هذا وهذا، وكان لفظه دالاً على ما تصوره بالمطابقة، وعلى بعضه بالتضمن، وعلى الخارج عنه اللازم له بالالتزام، فالمجموع هو مجموع الماهية التي تصورها في نفسه، وجزؤها هو جزء الماهية، وهو المدلول عليه بالتضمن، والخارج عنها اللازم لما هو اللازم

---

(١) هكذا في الأصل، وسقطت الكلمة من المطبوع.
(٢) في المطبوع: (قوله).
(٣) في المطبوع: (الشيء).
(٤) في الأصل المخطوط: (وبينوا).

للماهية المقصودة في الذهن، فيعود تمام الماهية وجزؤها الداخل ولازمها الخارج إلى ما دلَّ عليه بالمطابقة والتضمن والالتزام. هذا هو الذي يتحصل من هذا كما حرره من حرره، كما قد بسط في غير هذا الموضع.

وأما أن تكون صفات الموصوف اللازمة بعضها داخل في ماهيته الخارجة وبعضها خارج عن ماهيته الخارجة فهذا باطل، وما ذكروه من الفروق الثلاثة بين الذاتي المقوّم والعرضي اللازم قد اعترفوا هم ببطلانها، وقد بُيِّن بطلانها بالدليل.

وما ذكروه من الوسط بين بعض اللوازم وبعضها[1] أراد به أئمتهم كابن سينا ونحوه أنه الدليل، كما يقولون: الحد الأوسط، فجعلوا من الذات ما يعلم بلا دليل، ومنها ما لا يعلم إلا بالدليل. وهذا فرق يرجع إلى علم / العالم بها، لا إلى [١٩٩/ب] حقيقة هي (على ما)[2] في نفس الأمر، فظن من ظن من متأخريهم أنهم أرادوا بالوسط أن الصفات اللازمة تارة يتصف بها الموصوف بنفسها، وتارة يكون بينه وبينها وسط في هذا الاتِّصاف.

واضطربوا هنا اضطرابًا يظهر به أن القوم في ظلمات بعضها فوق بعض، فكلام سلفهم فيه خطأ كثير، وقد حصل في النقل والترجمة ما حصل من الخطأ، ويزيده متأخروهم خطأ، فصاروا في شر من دين اليهود والنصارى، فإن ذاك أصله حق جاء من عند الله ولكن هم بدَّلوا وغيَّروا، وهؤلاء كان الأصل فاسدًا وكثر الفساد في الفروع، فإن حاصل ما انتهى إليه أرسطو في الإلهيات فيه من الفساد ما لا يسعه هذا الموضع، والقوم من أجهل الناس بذلك، وفيه من الغلط أكثر مما في الطبيعيات.

وهذا إذا اقتصر على الفلسفة الموروثة عن أولئك، ولكن المنتسبون إلى الإسلام منهم والعربية صار لهم بسبب ما استفادوه من المسلمين من العقليات الصحيحة والمعارف الإلهية ما صاروا به خيرًا من أوَّليهم وأعلم وأعقل. ولهذا

---

(١) في الأصل: (وبعض) وهي ملحقة من هامش الأصل.

(٢) كذا بالأصل مع تقارب الحرفين، فكتبها في المطبوع: (علمها).

يوجد في كلام ابن سينا وأمثاله من تحقيق الأمور الإلهية والكليات العقلية ما لا يوجد لأوَّليهم، وإن كان هو وأمثاله عند أهل الإيمان بالله ورسوله من جملة المرتدين المنافقين.

وإذا قالوا: الإنسان مركَّب من الحيوان والناطق، أو من الحيوانية والناطقية، فإن أرادوا أنه مركَّب من جوهرين، لزم أن يكون كل موصوف بصفات لازمة ذاتية مركَّبًا من جواهر كثيرة، فيكون في الإنسان جوهر هو جسم، وجوهر هو حسَّاس، وجوهر هو نام، وجوهر هو متحرك بالإرادة، وجوهر هو ناطق، وهذ مما يعلم كل عاقل أنه فاسد. وإن أرادوا أنه مركّب من عرض، فالجوهر كيف يتركّب من الأعراض؟ وكيف تكون الأعراض قائمة به مقوِّمة له سابقة عليه، وتكون هي / أجزاءه؟ وهل [٢٠٠/أ] تكون قط صفة موصوف متقدمة عليه بوجه من الوجوه؟ لا سيما وهم يثبتون تقدُّمًا في الخارج، لكنه تقدُّم كلي مثلما يدَّعونه من تقدم العلة على المعلول.

وكلامهم في هذا أيضًا فاسد، فإنه لا يُعرف قط أن الفاعل متقدِّم على مفعوله إلا تقدمًا حقيقيًّا، بحيث يكون الفعل بعده حقيقة، وهو (الذي يسمونه)[1] تقدُّم بالزمان، وسواء سمي الفاعل علة أم لم يسم.

وأما قول القائل: حركت يدي فتحرك الخاتم، فحركة اليد ليست علة فاعلة لحركة الخاتم، بل المحرّك لليد هو المحرك للخاتم، والخاتم في اليد كأصبع في يد، وليست حركة الكف علة لحركة الأصبع، ولكنهما متلازمان لما بينهما من الاتصال.

وقد بُيِّن هذ في موضعه، وبيِّن أن ما يدَّعونه من الفاعل الموجب بالذات الذي يكون مفعوله مساوقًا له بالزمان مما اجتمع الأوَّلون والآخرون من جميع طوائف العقلاء على فساده، حتى أرسطو وأتباعه من الفلاسفة المتقدمين. وإنما قال هذا بعض المتفلسفة كابن سينا وأمثاله، الذين ادَّعوا أن الممكن بنفسه الذي يقبل

(١) في الأصل: (التي يسمونها)، ولعل ما أثبتناه هو اللائق بالسياق.

الوجود والعدم يكون بنفسه قديمًا أزليًا واجبًا بغيره.

وهذا قول شرذمة منهم، وأما جمهور الفلاسفة القائلون بقدم العالم كأرسطو وأتباعه، والقائلون بحدوثه، فكلهم ينكرون هذا كما ينكره سائر العقلاء، ويقولون: الممكن لا يكون إلا محدَثًا، فكل ما كان ممكنًا يقبل أن يكون موجودًا ويقبل أن يكون معدومًا لم يكن إلا حادثًا، كما قد بُسط في موضعه.

وحينئذ فإذا قالوا: النفس تبقى ببقاء معلومها، فليس من المعلومات المشهودة ما هو باقٍ أبدا لا يستحيل من حال إلى حال، ولا في المعلومات الموجودة التي يعلمون وجودها بالبرهان عندهم ما هو باق أزلاً وأبدا لا يستحيل من حالٍ إلى حال إلا الله وحده. وما يثبتونه من العقول والنفوس ليس له حقيقة إلا في الوجود الذهني لا الخارجي. وأما نفوس بني آدم وإن كانت / باقية، فهي العالمة التي تكمل وتبقى ببقاء معلومها. [٢٠٠/ب]

والمقصود (أنه)[1] ليس لها موجود معلوم يُعلم بالبرهان بقاؤه أزلاً وأبدًا ليبقى ببقائه إلا الله وحده، وإذا قالوا: تصير عالمًا معقولاً مطابقًا للعالم الموجود، فهذا العالم ليس ثابتًا على حال من الأحوال، بل هو يستحيل من حال إلى حال.

أما على القول الحق فإن الأفلاك مخلوقة ومستحيلة، وأما على زعمهم بأنها أزلية أبدية فليست كلية، إنما هي أشياء معيّنة، فهي من قبيل الحسيَّات لا من قبيل المعقولات الكلية. ولهذا لما قال من قال منهم ـ كابن سينا ونحوه: ـ إن الرب لا يعلم الجزئيات إلا على وجه كلي، وقال: إنه يعلم نفسه ويعلم ما يصدر عنه، صار متناقضًا، فإنه سبحانه معيَّن، وما يصدر عنه معيَّن، ، والعقول معيَّنة لا كلية، والأفلاك معيّنة لا كلية، فكيف يُقال: لا يعلم إلا الكليات، ويقال مع ذلك: إنه يعلم ما يصدر عنه؟

---

(١) في المطبوع: (أي)، والمثبت من الأصل.

ولهذا كان هذا مما احتج به عليه المسلمون المثبتون للصفات واستدركه عليه أتباعه كالطوسي. فأما المسلمون فقالوا: كلامه صريح بإثبات كثرة المعلوم، وهو دائمًا يفر من الكثرة. وأما الطوسي فلما رأى هذا لازمًا أنكره على ابن سينا، وادّعى أن علمه بالمعلومات هي نفس المعلومات، وزعم أنه حقّق هذا، وهذا من أفسد ما قيل في العالم وأبعده عن العقل.

ولقد كان الناس يعجبون ويسخرون من قول الفلاسفة: إن العلم هو العالِم، والعلم هو القدرة، فيجعلون هذه الصفة هي الأخرى، ويجعلون الصفة هي الموصوف، فإن فساد هذا من أبين الأمور في العقل، والعلم بفساده ضروري، فجاء هذا المتأخر منهم ففر إلى ما هو شر من ذلك، فقال: بل العلم نفس المعلومات. وهذا ما عرفت أحدًا من العالمين سبقه إليه، وهم يدَّعون معرفة العقليات، وهذا كلامهم في رب العالمين، لا يقوله إلا من هو من أضل الناس.

وهم إنما قالوا ما قالوه فرارا من كثرة الصفات وفرارا من حلول الحوادث، ولهذا كان كثير من أساطينهم / ـ أو أكثرهم ـ وكثير من متأخريهم، كأبي البركات، [٢٠١/أ] يخالفونهم في هذين الأصلين، ويقولون بإثبات الصفات وبقيام الحوادث، به، كما قد حكيت مقالاتهم، فإن عامة الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطو كانوا يقولون بحدوث الأفلاك، لكن كانوا في المادة: هل يقال بحوادث لا أول لها، ولكل مادة مادة، أو يقال بمادة قديمة أو حديثة؟ وأما صورة الفلك فكانوا يقولون بحدوثها كما أخبرت به الرسل، وأول من عُرف عنه القول بقدمها أرسطو.

هذا ذكره غير واحد من أهل المقالات، وبحث أرسطو في كتابه يدل على ذلك، وقد بسط الكلام على أرسطو نفسه وأقواله المنقولة عنه في الإلهيات، وبُيِّن ما فيها من قلة العلم وكثرة الجهل، وأنهم من أبعد الناس معرفة برب العالمين.

الإسلام دين جميع الأنبياء ولا يقبل الله دينًا غيره

والذي لا ريب فيه أنهم لا يؤمنون بالله ولا بملائكته ولا رسله ولا اليوم الآخر، ولا يدينون دين الإسلام الذي بعث الله به جميع الرسل، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، فإن هذا دين الإسلام الذي لا يقبل الله من أحد من الأوَّلين والآخرين دينًا غيره.

قال تعالى عن نوح: ﴿ يَٰقَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُم مَّقَامِى وَتَذْكِيرِى بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَعَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ ٱقْضُوٓاْ إِلَىَّ وَلَا تُنظِرُونِ ﴿٧١﴾ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ ۖ إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ ۖ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾[يونس: ٧١ ـ ٧٢].

وقد ثبت في الصحيح(١) عن النبي ﷺ أنه أول رسول بعث إلى أهل الأرض، وأنه قال: ﴿ وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾[الزمر: ١٢].

وقال تعالى عن إبراهيم: ﴿ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ۚ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٣٠﴾ إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٣١﴾ وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾[البقرة: ١٣٠ ـ ١٣٢].

وقال: ﴿ مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾[آل عمران: ٦٧].

وقال: ﴿ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾[النحل: ١٢٠].

وقال: ﴿ قُلْ إِنَّنِى هَدَىٰنِى رَبِّىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾[الأنعام: ١٦١].

وقال عن قوم موسى: ﴿ يَٰقَوْمِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ ﴾ [يونس: ٨٤].

وقال عن سحرة فرعون: ﴿ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٧﴾ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ﴾[الشعراء: ٤٧ ـ ٤٨] ـ إلى قوله ـ ﴿ إِنَّا نَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطَٰيَٰنَآ أَن كُنَّآ أَوَّلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[الشعراء: ٥١].

وقال في الآية الأخرى: ﴿ رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ ﴾[الأعراف: ١٢٦].

---

(١) متفق عليه من حديث أبي هريرة. أخرجه البخاري: (رقم٤٧١٢)، ومسلم: (رقم١٩٤)، وهو جزء من حديث الشفاعة.

وقال عن يوسف الصديق: ﴿ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾[يوسف: ١٠١].

وقال عن بلقيس: ﴿ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[النمل: ٤٤].

وقال عن أنبياء بني إسرائيل: ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[المائدة: ٤٤].

وقال عن الحواريين: ﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ﴾ إلى قوله: ﴿ وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾[المائدة: ١١١-١١٣].

فهذه الرسل وأممهم من نوح إلى الحواريين كلهم على الإسلام، وكذلك كل من كان قبلنا من أهل السعادة فهو مؤمن. قال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[البقرة: ٦٢]. وفي الآية الأخرى ﴿ وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ﴾[المائدة: ٦٩]، فإن النصارى أفضل من الصابئين، فلما قُدِّموا عليهم نُصب لفظ «الصابئون» ولكن «الصابئون» أقدم في الزمان فقدِّموا هاهنا لتقدُّم زمنهم، ورُفع اللفظ ليكون ذلك عطفًا على المحل، فإن المعطوف على المحل مرتبته التأخير ليشعر أنهم مؤخرون في المرتبة وإن قُدِّموا في الزمن واللفظ.

وهو سبحانه ذكر في سورة الحج ملل العالم فقال: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[الحج: ١٧] / فأخبر أنه يفصل بين أهل الملل [٢٠٢/أ]
أجمعين، ولم يذكرهم هنا ليتبين المحمود منهم في الآخرة. وفي سورة البقرة والمائدة ذكر أربعة أصناف: المسلمين والذين هادوا والنصارى والصابئين ثم قال: ﴿ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا

هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾[البقرة: ٦٢] فدل على أن هذه الأربعة منهم من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا، وأولئك هم السعداء في الآخرة، بخلاف من لم يكن من هؤلاء مؤمنًا بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا، وبخلاف من كان من المجوس والمشركين، فهؤلاء كلهم لم يُذكر منهم سعيدٌ في الآخرة.

وكذلك الإسلام العام. قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَن يَدۡخُلَ ٱلۡجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوۡ نَصَٰرَىٰۗ تِلۡكَ أَمَانِيُّهُمۡۗ قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴿١١١﴾ بَلَىٰۚ مَنۡ أَسۡلَمَ وَجۡهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحۡسِنٞ فَلَهُۥٓ أَجۡرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾[البقرة: ١١١ - ١١٢]. وقال: ﴿وَمَنۡ أَحۡسَنُ دِينٗا مِّمَّنۡ أَسۡلَمَ وَجۡهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحۡسِنٞ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۗ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبۡرَٰهِيمَ خَلِيلٗا﴾[النساء: ١٢٥].

وقد ثبت في الصحيح(١) عن النبي ﷺ أنه قال: «إنَّا معاشر الأنبياء ديننا واحد، وإن أَوْلى الناس بابن مريم لأنا، إنه ليس بيني وبينه نبي». ولهذا ترجم البخاري على ذلك: «باب ما جاء في أن دين الأنبياء واحد»(٢).

وقال تعالى: ﴿۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ﴾[الشورى: ١٣] فقد أمر الرسل أن يقيموا الدين ولا يتفرَّقوا فيه.

وقال في الآية الأخرى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعۡمَلُواْ صَٰلِحًاۖ إِنِّي بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ ﴿٥١﴾ وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱتَّقُونِ ﴿٥٢﴾ فَتَقَطَّعُوٓاْ أَمۡرَهُم بَيۡنَهُمۡ زُبُرٗاۖ كُلُّ حِزۡبِۭ بِمَا لَدَيۡهِمۡ فَرِحُونَ﴾[المؤمنون: ٥١ - ٥٣] فذم الذين تفرَّقوا على الأنبياء، فآمن هؤلاء ببعض وهؤلاء ببعض، وهم الذين فرَّقوا دينهم وكانوا شيعًا.

---

(١) متفق عليه من حديث أبي هريرة بمعناه. أخرجه البخاري: (رقم٣٤٤٣)، ومسلم: (٢٣٦٥/ ١٤٥)، مع تقديم وتأخير في السياق.

(٢) لم نقف على هذه الترجمة في «صحيح البخاري»، والبخاري أخرج الحديث في موضع واحد فقط في كتاب الأنبياء.

وقال تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ / ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ [٢٠٢/ب] ۞ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَٱتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾[الروم: ٣٠-٣٢].

وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ ﴾[الأنعام: ١٥٩].

وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا۟ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴾[النساء: ١٥٠-١٥١].

وقال تعالى: ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّۦنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾[البقرة: ٢١٣]. قال ابن عباس: وكان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على الإسلام(١)، وقوله: ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً ﴾ أي: على الحق وهو دين الإسلام، فاختلفوا كما ذكر ذلك في سورة يونس، هذا قول الجمهور وهو الصواب.

وقد قيل: كانوا أمة واحدة على الباطل(٢) وهو من الباطل، فدين الله تعالى

---

(١) **إسناد صحيح**. أخرجه الطبري في «تفسيره»: (٢/ ٣٣٤)، وابن أبي حاتم وابن المنذر وأبو يعلى والحاكم: (٢/ ٥٤٦ ـ ٥٤٧) وصححه على شرط البخاري ووافقه الذهبي، وقال السيوطي: إسناده صحيح. وانظر: «الدر المنثور»: (١/ ٢٤٢).

(٢) قال الفخر الرازي في «تفسيره» (٦/ ١١): دلت الآية على أن الناس كانوا أمة واحدة، ولكنها ما دلت على أنهم كانوا في الحق أم في الباطل، واختلف المفسرون فيه على ثلاثة أقوال:
القول الأول: أنهم كانوا على دين واحد وهو الإيمان والحق، وهذا قول أكثر المحققين.
الثاني: وهو أن الناس كانوا أمة واحدة في الدين الباطل، فهذا قول طائفة من المفسرين كالحسن وعطاء وابن عباس. =

الذي ارتضاه لنفسه دين واحد في الأوَّلين والآخرين، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، وهذا هو دين الإسلام، وتنوُّع الشرائع كتنوُّع الشريعة الواحدة للنبي[1] الواحد، فإن محمدًا ﷺ خاتم النبيين وأفضل المرسلين لا نبي بعده، وقد بُعث بدين الإسلام ما زال الإسلام دينه، وقد أمر أولاً باستقبال صخرة بيت المقدس، ثم أُمر ثانيًا باستقبال الكعبة، والدين واحد وإن تنوعت الشريعة. فكذلك قوله تعالى: ﴿فَٱحۡكُم[2] بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ﴾ [المائدة: ٤٨].

الدين واحد وهو الإسلام والشرائع تتنوع

فما جعله الله لكل كتاب من الشرعة والمنهاج والمنسك لا يمنع أن يكون الدين واحد، فالذين كانوا يتمسكون بالتوراة والإنجيل قبل النسخ والتبديل كانوا على دين الإسلام، وإن كان لهم شريعة تختص بهم، وكذلك المتمسكون بالإنجيل قبل النسخ والتبديل على دين الإسلام، وإن كان المسيح قد نسخ بعض
[٢٠٣/أ] ما في التوراة / وأحلَّ لهم بعض الذي حُرِّم عليهم، وكذلك محمد ﷺ بُعث بدين الإسلام وإن نسخ الله ما نسخه كالقبلة، ومن لم يتبع محمدا لم يكن مسلمًا بل كافرًا، ولا ينفعه بعد أن بلغه دعوة محمد التمسك بما يخالف ما أُمر به، فإن ذلك لا يُقبل منه.

= الثالث: وهو اختيار أبي مسلم والقاضي: أن الناس كانوا أمة واحدة في التمسك بالشرائع العقلية، وهي الاعتراف بوجود الصانع وصفاته، والاشتغال بخدمته وشكر نعمته، والاجتناب عن القبائح العقلية كالظلم والكذب والجهل والعبث وأمثالها.

- وقال ابن الجوزي في «زاد المسير» (١/ ٢٢٩): (وفي ذلك المقصد الذي كانوا عليه قولان:

أحدهما: أنه الإسلام، قاله أُبيُّ بن كعب وقتادة والسدي.

والثاني: أنه الكفر، رواه عطية عن ابن عباس).

قلت: عطية هو العوفي، وهو ضعيف.

(١) في المطبوع: (للشيء)!!

(٢) نسخت الآية في المخطوط ﴿وأن احكم . . .﴾ وهو خطأ.

ولهذا لما أنزل الله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[آل عمران: ٨٥] قالت اليهود والنصارى: «نحن مسلمون»، فقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[آل عمران: ٩٧]، فقالوا: «لا نحج». فقال تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾(١) [آل عمران: ٩٧]، وقد روى الترمذي وغيره(٢) عن النبي ﷺ أنه قال: «من ملك زادا وراحلة تبلِّغه إلى بيت الله ولم يحج، فليمت إن شاء يهوديًّا وإن شاء نصرانيًّا».

وقال تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٨﴾ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿١٩﴾ فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ ۗ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّۦنَ ءَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾[آل عمران: ١٨ - ٢٠]،

---

(١) ورد من طرق عن عكرمة مرسلاً بمعناه، أخرجه سعيد بن منصور: (٥٠٦)، وعبد بن حميد، والطبري: (٣/ ٣٣٩)، وابن المنذر والبيهقي: (٤/ ٣٢٤)، وابن أبي حاتم: ص٤٣١، وغيرهم.
له شاهد من مرسل مجاهد أخرجه عبد بن حميد والبيهقي: (٤/ ٣٢٤). وشاهد آخر من مرسل الضحاك أخرجه سعيد بن منصور: (٥١٥)، وعبد بن حميد والطبري: (٤/ ٢٠)، وابن المنذر.

(٢) ضعيف. أخرجه الترمذي: (٨١٢)، والبزار: (٨٦١ ـ البحر الزخار)، والعقيلي: (٤/٣٤٨)، وابن عدي: (٧/ ١٢٠)، والطبري: (٤/ ١٧)، وابن أبي حاتم، والسهمي في «تاريخ جرجان»: ص٤٣٤، والبيهقي في «الشعب»: (٣٩٧٨) وغيرهم، من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه، قال الترمذي: غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وفي إسناده مقال، وهلال بن عبد الله مجهول، والحارث يضعف في الحديث اهـ. وقال ابن عدي: فيه هلال بن عبد الله معروف بهذا الحديث، وهو غير محفوظ اهـ، وقال العقيلي: روي موقوفًا على عليّ ولم يرو مرفوعًا من طريق أصلح من هذا.
وفي الباب عن أبي هريرة، أخرجه ابن عدي في ترجمة عبد الرحمن بن القطامي: (٤/ ٣١٢) وهو ساقط.
وعن أبي أمامة وله طريقان: الأول أخرجه ابن عدي في ترجمة عمار بن مطر: (٥/ ٧٢) وهو متروك.
والثاني: أخرجه الدارمي: (٢/ ٢٨)، والبيهقي في «الشعب»: (٣٩٧٩)، وسعيد بن منصور وأحمد في كتاب الإيمان له وأبو يعلى، وفيه ليث بن أبي سليم وهو ضعيف رواه عبد الرحمن بن سابط عنه، وقد أرسله ابن أبي شيبة فلم يذكر في إسناده أبا أمامة، وهو كذلك عند ابن المنذر.
وانظر: «الدر المنثور»: (٢/ ٥٦)، و«الدراية»: (٢/ ٢٩٢)، و«تنزيه الشريعة»: (٢/ ١٦٧).

فأخبر سبحانه أن الدين عنده هو الإسلام أولاً وآخرًا وهو دين واحد، ثم بيَّن أن أهل الكتاب إنما اختلفوا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم من بعضهم على بعض، لا لأجل طلب الحق. وهذا كقوله تعالى: {وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ﴿٤﴾ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ} [البينة: ٤-٥].

وقال في الآية الأخرى: {وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَـٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَـٰتِ وَفَضَّلْنَـٰهُمْ عَلَى ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿١٦﴾ وَءَاتَيْنَـٰهُم بَيِّنَـٰتٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ ۖ فَمَا ٱخْتَلَفُوٓا۟ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِى بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فِيمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿١٧﴾
[٢٠٣/ب] ثُمَّ جَعَلْنَـٰكَ/ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾ إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا۟ عَنكَ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۚ وَإِنَّ ٱلظَّـٰلِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۖ وَٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلْمُتَّقِينَ} [الجاثية: ١٦-١٩].

والاختلاف المطلق الذي ذمّه الله تعالى في القرآن أن تبتدع كل طائفة قولاً يلتبس فيه الحق والباطل، فتخالف كل طائفة الطائفة الأخرى وتعاديهم، وكلهم مخالفون لما بعث الله به الرسل من دين الإسلام، كاختلاف اليهود والنصارى في المسيح وغيره، واختلاف أهل الأهواء من هذه الأمة.

الإسلام وسط في الملل، وأهل السنة وسط في الإسلام

فإن الإسلام وسط في الملل بين الأطراف المتجاذبة، والسنة في الإسلام كالإسلام في الملل، فالمسلمون في صفات الله تعالى وسط بين اليهود الذي شبَّهوا الخالق بالمخلوق، فوصفوا الخالق بالصفات التي تختص بالمخلوق، وهي صفات النقص، فقالوا: إن الله فقير، وإن الله بخيل، وإن الله تعب لما خلق العالم فاستراح؛ وبين النصارى الذين شبَّهوا المخلوق بالخالق، فوصفوه بالصفات المختصة بالخالق فقالوا: هو الله.

والمسلمون وصفوا الخالق بصفات الكمال ونزَّهوه عن صفات النقص، ونزَّهوه أن يكون شيءٌ كفوا له في شيء من صفات الكمال، فهو منزَّه عن صفات النقص مطلقًا، ومنزَّه في صفات الكمال أن يماثله فيها شيء من المخلوقات.

وكذلك هم في الأنبياء وسط، فإن اليهود كما قال فيهم: ﴿أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾[البقرة: ٨٧]، وكذلك كانوا يقتلون الأنبياء ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس.

والنصارى غلوا فأشركوا بهم ومن هو دونهم. قال الله فيهم: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَـٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[التوبة: ٣١].

والمسلمون آمنوا بهم كلهم ولم يفرقوا بين أحد منهم، فإن الإيمان بجميع النبيين فرض واجب، ومن كفر بواحد منهم فقد كفر بهم كلهم، ومن سبَّ نبيا من الأنبياء فهو كافر يجب قتله / باتفاق العلماء، وفي استتابته نزاع. قال تعالى: [٢٠٤/أ]
﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾[البقرة: ١٣٦].

وقال تعالى: ﴿وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَـٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾[البقرة: ١٧٧].

وقال تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَـٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ ۚ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ﴿٢٨٥﴾ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾[البقرة: ٢٨٥-٢٨٦] والآية الأخرى. وفي الصحيحين(١) عن النبي ﷺ أنه قال: «من قرأ الآيتين في آخر سورة البقرة في ليلة كفتاه». وقد ثبت عنه في الصحيح(٢)

---

(١) **متفق عليه**. أخرجه البخاري: (رقم٥٠٠٩)، ومسلم: (٨٠٨) من حديث أبي مسعود الأنصاري البدري رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم: (٦٢٧) من حديث أبي هريرة. وفي الباب عن ابن عمر: أخرجه الترمذي: (رقم٤١٧) وحسنه.

أنه كان يقرأ في ركعتي الفجر تارة بسورتي الإخلاص: {قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ}، و{قل هو الله أحد}. وتارة[1] يقرأ في الأولى بآية الإيمان التي في البقرة: {قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا} الآية، وفي الثانية بآية الإسلام في آل عمران: {قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ} إلى قوله تعالى: {فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ}[آل عمران: ٦٤].

وكذلك المسلمون وسط في النسخ، فإن اليهود قالوا: ليس لرب العالمين أن يأمر ثانيًا بخلاف ما أمر به أولاً. والنصارى جوّزوا لرؤوسهم أن يغيّروا شريعة المسيح فيحلّلوا ما شاءوا ويحرموا ما شاؤوا. والمسلمون قالوا: رب العالمين يأمر بما يشاء، له الخلق والأمر، وليس لأحد من الخلق أن يغيّر دينه ولا يُبدّل شرعه، ولكن هو يحدث من أمره ما يشاء، فينسخ ما يشاء ويثبت ما يشاء.

وكذلك في الشرائع كالحلال والحرام، فإن اليهود حُرِّمت عليهم طيبات أُحلت لهم عقوبةً لهم، وعليهم تشديد في النجاسات: يجتنبون أشياء كثيرة طاهرة مع اجتناب النجاسة، والنصارى لا يحرِّمون ما حرَّمه الله ورسوله، بل يستحلُّون الخبائث ويباشرون النجاسات، وكلما كان الراهب أكثر ملابسة للنجاسات والخبائث كان أفضل عندهم.

[٢٠٤/ب] والمسلمون أباح الله لهم الطيبات وحرَّم عليهم الخبائث، وهم / وسط في سائر الأمور، وهذا ليس موضع بسط ذلك.

وكذلك أهل السنة في الإسلام، فهم في الصحابة وسط بين الرافضة التي يغلون في علي فتجعله معصومًا أو نبيًّا أو إلهًا، وبين الخوارج الذين يكفِّرونه.

وهم وسط في الوعيد بين الوعيدية من الخوارج والمعتزلة، وبين المرجئة الذين لا يجزمون بتعذيب أحد من فسَّاق الأمة.

---

(١) أخرجه مسلم: (٧٢٧/ ١٠٠) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

وهم في القدر وسط بين النفاة للقدر من المعتزلة وغيرهم، وبين الجهمية المثبتة الذين ينكرون حكمة الله في خلقه وأمره.

وهم في الصفات وسط بين المعطِّلة الذين ينفون صفات الله أو بعضها ويشبِّهونه بالجماد والمعدوم، وبين الممثِّلة الذين يمثِّلون صفاته بصفات خلقه، فيصفون الله بصفات خلقه. فيصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله، من غير تعطيل ولا تمثيل، ومن غير تكييف، ولا تحريف.

فمن حين بُعث محمد ﷺ لم يكن الإسلام إلا ما أمر به، لأن الإسلام أن يستسلم العبد لله رب العالمين لا لغيره، فمن استسلم له ولغيره فيجعل له ندا فهو مشرك. قال الله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ۗ ﴾[البقرة: ١٦٥].

ومن استكبر عن عبادة الله فلم يستسلم له فهو معطِّل لعبادته، وهو شر من المشركين كفرعون وغيره. قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِى سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴿٦٠﴾ ﴾[غافر: ٦٠].

والإسلام إنما يكون بأن تعبد الله وحده لا شريك له، وإنما يُعبد بما أَمَر به، فكل ما أمر به فهو حين أمر به من دين الإسلام وحين[١] نهى عنه لم يبق من دين الإسلام، كما كانت الصخرة أولاً من دين الإسلام، ثم لما نهى عنها لم تبق من دين الإسلام[٢].

---

(١) في الأصل: (وحيث).

(٢) المراد بالصخرة هنا صخرة بيت المقدس، وكانت قبلة الأنبياء منذ عهد موسى عليه السلام إلى زمان رسول الله ﷺ، وقد صلى إليها رسول الله ﷺ قبل الهجرة، وكان يجعل الكعبة بين يديه، فلما هاجر أمر بالصلاة إلى بيت المقدس فصلى إليها ستة عشر ـ وقيل: سبعة عشر ـ شهرًا، ثم حولت القبلة إلى الكعبة وهي قبلة إبراهيم في شعبان سنة اثنين في وقت صلاة العصر، وقيل: الظهر.
والمقصود أن المسلمين كانوا يتوجهون إلى الصخرة التي ببيت المقدس أولاً في صلاتهم، ثم نسخ ذلك وصارت قبلتهم إلى الكعبة المشرفة. وانظر: «البداية والنهاية»: (٢/ ٢٠٠) ط. هجر، و«تفسير القرآن العظيم»: (١/ ٤٧٦ ـ ٤٧٧) لابن كثير، و«تفسير القرطبي»: (٢/ ١٠٢).

فلهذا صار المتمسك بالسبت وغيره من الشرائع المنسوخة ليس من دين الإسلام، فكيف بالمبدَّل؟!

والله تعالى قط لم يرض له دينًا غير الإسلام، ولا أحد من رسله ـ لا سيما خاتم الأنبياء ـ فإنه لم يرض من أحد إلا بدين الإسلام، لا من المشركين ولا من / [٢٠٥/أ]
الذين أوتوا الكتاب. وقوله تعالى: {قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ} إلى آخرها[الكافرون] وهي كلمة تقتضي براءته من دينهم، وأن ديني لي وأنتم بريئون منه، ودينكم لكم وأنا بريء منه.

كما قال تعالى في الآية الأخرى: {وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِّى عَمَلِى وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنتُم بَرِيٓـُٔونَ مِمَّآ أَعْمَلُ وَأَنَا۠ بَرِىٓءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ}[يونس: ٤١]، فقوله: {لِّى عَمَلِى وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ} هو نظير قوله: {لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ} وقرنه بمقتضاه وموجبه فقال: {أَنتُم بَرِيٓـُٔونَ مِمَّآ أَعْمَلُ وَأَنَا۠ بَرِىٓءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ}.

ولهذا قال النبي ﷺ في هذه السورة: هي براءة من الشرك(١). ولهذا كان

---

(١) حسن. ورد معناه في عدة أحاديث:

* عن أبي إسحاق السبيعي عن فروة بن نوفل عن أبيه: أخرجه أبو داود: (٥٠٥٥)، والترمذي: (٣٤٠٣)، والنسائي في «التفسير»: (٧٢٩)، وفي «اليوم والليلة»: (٨٠١ ـ ٨٠٤)، وأحمد: (٥/ ٤٥٦)، وعلي بن الجعد: (٢٦٥٤)، والدارمي: (٢/ ٤٥٩)، وابن أبي شيبة: (٩/ ٧٤)، و(١٠/ ٢٤٩)، والحاكم: (١/ ٥٦٥)، و(٢/ ٥٣٨)، والبيهقي في «الشعب»: (٢١٢٠، ٢٥٢١) وغيرهم. قال الترمذي: وقد اضطرب أصحاب أبي إسحاق في هذا الحديث. وقال الحافظ ابن حجر: في سنده اختلاف كثير على أبي إسحاق السبيعي؛ فلذا اقتصرت على تحسينه.

قلت: من هذا الاختلاف رواية الترمذي من طريق شعبة عن أبي إسحاق عن رجل أن فروة. وقد جعل الترمذي الإسناد السابق أصح من رواية شعبة.

وأيضًا رواه أبو يعلى: (١٥٩٦) من طريق أبي إسحاق عن فروة: أتيت المدينة. فأسقط أباه.

* وأخرجه النسائي في «اليوم والليلة»: (٨٠٠)، والطبراني في «الكبير»: (٢/ ٢٨٧)، و«الأوسط»: (١٩٦٨) من طريق شريك عن أبي إسحاق عن جبلة بن حارثة.

قال الطبراني: لم يرو هذا الحديث عن أبي إسحاق إلا شريك. وقال الحافظ في «الإصابة» (١/ ٢٢٣): «حديث متصل صحيح الإسناد». =

يقرأها كثيرًا مع {قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ} في ركعتي الفجر(١) وركعتي الطواف(٢) وغيرهما، لأن فيهما التوحيد: هذه فيها توحيد العمل والإرادة، وتلك فيها توحيد القول والعلم، ولهذا قال في تلك: {قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ} فأمره أن يقول ما هو خبر عن الله بأنه الأحد الصمد، وقال في هذه: {قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ} فأمره أن يقول أنه لا يعبد ما يعبدون من دون الله، إذ لا يعبد إلا الله وحده.

ومثل هذا المعنى قوله تعالى: {فَلِذَٰلِكَ فَٱدْعُ ۖ وَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ ۖ وَقُلْ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٍ ۖ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ۖ ٱللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ ۖ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ ۖ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ۖ}[الشورى: ١٥] أي: لا خصومة(٣).

والحجة هي ما يحتج به الخصم وإن كان باطلاً، فليس من شرط لفظ «الحجة» أن تكون حقًّا، بل إذا كانت حقًّا سمِّيت بيِّنة وبرهانًا ودليلاً. ولهذا قال تعالى: {لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ}[النساء: ١٦٥]، {لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ}[البقرة: ١٥٠]، وهم المشركون يحتجون عليكم بحجة باطلة، فيقولون: قد رجع إلى قبلتنا فيوشك أن يرجع إلى ديننا، وبهذا فسر الآية علماء الصحابة والتابعين لهم بإحسان، ومن قال من المتأخرين إن «إلا» بمعنى الواو(٤)، وقالوا: إن المراد: لئلا يكون للناس عليكم حجة والذين ظلموا منهم، قولهم من الباطل الذي / يظهر فساده من وجوه كثيرة. [٢٠٥/ب]

= * وأخرجه أبو يعلى: (٤١٨٥ ـ المطالب العالية)، والطبراني في «الكبير»: (١٢/ ٢٤١) عن ابن عباس، وفي سنده جبارة بن المغلس وهو ضعيف.

* وأخرجه البيهقي في «الشعب»: (٢٥٢٢) عن أنس، وقال: هو بهذا الإسناد منكر وإنما يعرف بالإسناد الأول.

(١) سبق تخريجه من قبل: ص٥٥٥.

(٢) وردذلك في حديث جابر الطويل في حجة النبي ﷺ، وقد أخرجه مسلم في «صحيحه» بتمامه: (١٢١٨/ ١٤٧).

(٣) انظر: «تفسير ابن كثير» لهذه الآية: (٧/ ١٩٦) حيث قال: «لا حجة بيننا وبينكم: أي لا خصومة. قال السدي: وذلك قبل آية السيف، وهذا مُتَّجه؛ لأن هذه الآية مكية، وآية السيف بعد الهجرة».

(٤) انظر: «تفسير الطبري» لهذه الآية: (٣/ ١٩٩ ـ ٢٠٧) فقد بيَّن خطأ من قال ذلك.

وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُحَآجُّونَ فِى ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مَا ٱسْتُجِيبَ لَهُۥ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾[الشورى: ١٦] وقال في الحق: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ ۗ﴾[الأنعام: ٨٣].

وقد قال ﷺ في الحديث المتفق على صحته(١): «إنكم تختصمون إليَّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له بنحو مما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئًا فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعًا من النار».

وقد قال طائفة من المفسرين أن هذه السورة منسوخة، أي: فيما ظنوها دلت عليه من ترك القتال، فإنهم ظنوا أن قوله: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾ يتضمن ترك القتال. ومعلوم أن الله لم يأمر نبيه بمكة بالقتال بل إنما أمره بالقتال بالمدينة، وأول آية نزلت في القتال قوله: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾[الحج: ٣٩]، فأذن الله لهم أولاً فيه ثم كُتب عليهم ثانيًا فقال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ﴾[البقرة: ٢١٦].

وكتب عليهم قتال من لم يسالمهم، فأما من سالمهم فلم يؤمروا بقتاله، كما قال تعالى: ﴿۞ وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ﴾[الأنفال: ٦١] وقال: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ أَوْ جَآءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَٰتِلُوكُمْ أَوْ يُقَٰتِلُوا۟ قَوْمَهُمْ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَٰتَلُوكُمْ ۚ فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا۟ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾[النساء: ٩٠].

ولهذا كان بين النبي ﷺ وبين كثير من المشركين عهود مطلقة ومؤقتة، فالمؤقتة كانت لازمة، والمطلقة لم تكن لازمة، بل لكل منهما فسخها، فلما فتح

---

(١) متفق عليه. أخرجه البخاري في «صحيحه»: (رقم٢٦٨٠)، ومسلم: (١٧١٣) من حديث أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها.

الله مكة وغزا النبي ﷺ تبوك سنة تسع من الهجرة ـ وهي آخر غزواته ـ أمر فيها بغزو أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون بقوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾[التوبة: ٢٩].

/ ولما رجع من غزوة تبوك أنزل الله سورة براءة وذكر فيها أحوال المنافقين [٢٠٦/أ] بقوله: (ومنهم)، (ومنهم) ولهذا تُسمى الكاشفة والمبعثِرة والفاضحة(١)، وأمر بنبذ العهود المطلقة وتحريم الحرم على الكفار، فأرسل النبي ﷺ أبا بكر أميرًا على الموسم، وأمره أن ينهى عن طواف العُراة بالبيت، وأن ينهى المشركين عن الحج، ولهذا كان ينادي في الموسم: «لا يحجن بعد العام مشرك، ولا يطوفن بالبيت عُريان» وأتبعه بعلي بن أبي طالب لأجل نبذ العهود إلى المشركين الذين كانت لهم عهود مطلقة، وكان أبو بكر هو الأمير على الموسم(٢)، وعلي معه يصلي خلفه ويأتمر بأمره، لكن أرسله النبي ﷺ لأنه كان من عادة العرب أن العهود لا يعقدها ولا يحلها إلا المطاع أو رجل من أهل بيته، فخاف إن لم يبعث واحدًا من أهل بيته أن لا يقبلوا نبذ العهود(٣)، ولم يرجع أبو بكر إلى المدينة ولا عزله عن شيء كان ولاه، وما روي من ذلك فهو من الكذب المعلوم أنه كذب(٤).

---

(١) درج كثير من المفسرين على ذكر هذه الأسماء عند بداية تفسير السورة، وحكى ابن الجوزي في تفسيره «زاد المسير»: (٣/ ٣٨٩) أن لها تسعة أسماء، أحدها: التوبة . . . والسادس: الفاضحة؛ لأنها فضحت المنافقين، قاله ابن عباس. والسابع: المبعثِرة؛ لأنها بعثرت أخبار الناس، وكشفت عن سرائرهم، قاله الحارث بن يزيد وابن إسحاق. وانظر: «روح المعاني» للألوسي.

(٢) ورد من حديث أبي هريرة عند البخاري: (٣٦٣، ٤٦٥٦، ٣١٧٧)، ومسلم: (١٣٤٧). وانظر: «البداية والنهاية»: (٧/ ٢٢٣) ط. هجر.

(٣) ونقل ذلك ابن الجوزي: (٣/ ٣٩١ ـ ٣٩٢) عن الزجاج والجاحظ، ونقله البغوي في «تفسيره»: (٤/ ١١) عن العلماء.

(٤) يقصد المصنف بهذا الإيضاح والتعليل الرد على الشيعة الذين يزعمون أن أبا بكر عُزل بعليّ وصار عليّ أميرًا على الحج.

وكان تأميره على عليّ بعد قوله لعليٍّ في غزوة تبوك: «أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى»(١) كما قد بسط في موضعه، فقال الله تعالى في براءة: {بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ}[التوبة: ١] إلى قوله: {إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ}[التوبة: ٤] إلى قوله: {فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ}[التوبة: ٤].

وقد ظن طائفة من الفقهاء أنه لا يجوز أن يعاهد الكفار إلا إلى أجل مسمى، ثم اضطربوا فقال بعضهم: يجوز نقضه ولا يكون لازمًا، وقال بعضهم: بل يكون لازمًا لا ينقض(٢). واضطربوا في نبذ النبي ﷺ العهد، والصحيح أنه يجوز العهد مطلقًا ومؤجلاً، فإن كان مؤجلاً كان لازمًا لا يجوز نقضه لقوله: {فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ}[التوبة: ٤]، وإن كان مطلقًا لم يكن لازمًا، فإن العقود اللازمة لا تكون مؤبّدة كالشركة والوكالة وغير ذلك، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع وسُمي من قال كل قول.

[٢٠٦/ب] والمقصود أن الله لما أنزل براءة وقال فيها: / {فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ}[التوبة: ٥] وهي الأربعة التي قال الله فيها: {فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ}[التوبة: ٢] ليست الحُرُم التي هي ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب، وقد قال بعضهم(٣) هي هذه، وغلط في ذلك، قال: {فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟

---

(١) متفق عليه من حديث سعد بن أبي وقَّاص. أخرجه البخاري: (٣٧٠٦)، ومسلم: (٢٤٠٤).

(٢) في المطبوع: (لا ينقصي) وهو تحريف.

(٣) عزاه البغوي في «تفسيره»: (٨/٤)، وابن الجوزي في «زاد المسير»: (٣/ ٣٩٨) للأكثرين. وقال ابن كثير في «تفسيره» (٢/ ٣٣٦): «والذي يظهر من حديث السياق ما ذهب إليه ابن عباس . . . أن المراد أشهر التسيير الأربعة المنصوص عليها بقوله ﴿فسيحوا في الأرض أربعة أشهر﴾ ثم قال: ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم﴾ أي: إذا انقضت الأشهر الأربعة التي حرمنا عليكم فيها قتالهم، وأجلناهم فيها فحيثما وجدتموهم فاقتلوهم؛ لأن عود العهد على مذكور أولى من مقدَّر، ثم إن الأشهر الأربعة المحرمة سيأتي حكمها في آية أخرى» اهـ.

{لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا الزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ}[التوبة: ٥]، وهذه تسمى آية السيف، فأمر الله فيها بقتال المشركين وأهل الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون(١).

ولهذا قال في آية الفتح: {سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ} [الفتح: ١٦]، وهم الروم وفارس: كانوا أشد بأسًا من العرب، ولابد من مقاتلتهم أو إسلامهم، وإذا قوتلوا فإنهم يقاتَلون حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، بخلاف ما كان قبل آية الجزية، فإنهم(٢) كانوا تارة يقاتلون وتارة يعاهَدون بلا جزية، كما عاهد النبي ﷺ اليهود والمشركين بلا جزية، وكانوا قد دعوا عام الحُدَيْبية إلى قتال من يقاتل أو يعاهد، وبعد ذلك يدعون إلى قتال من يقاتلون أو يسلمون، ولم يقل: أو يسلموا، فإنه كان يكون المعنى: حتى يسلموا. وقتالهم لا يجب إلى هذه الغاية، بل إذا أَعْطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فقد قوتلوا القتال المأمور به.

ثم العلماء مختلفون بعد نزول آية الجزية: هل تؤخذ من أهل الكتاب ومن له شبهة كتاب دون غيره، أو تؤخذ من كل كافر جازت معاهدته، والنبي ﷺ إنما لم يأخذها من العرب، لأن قتالهم كان قبل نزول آية الجزية، أو يُستثنى مشركو العرب، فيها ثلاثة أقوال للعلماء مشهورة، والجمهور يجوِّزون أخذها من مشركي الهند والترك وغيرهم من أصناف العجم(٣)، كما يجوِّز الجميع معاهدة هؤلاء عند

---

(١) قال الحافظ ابن كثير في «تفسيره» (٤/ ١١٢): «وهذه الآية الكريمة هي آية السيف التي قال فيها الضحاك ابن مزاحم: إنها نسخت كل عهد بين النبي ﷺ وبين أحد من المشركين، وكل عهد، وكل مدة».

(٢) في الأصل: (فإنه).

(٣) قال ابن كثير في «تفسيره» لآية الجزية (٤/ ١٣٢): «وقد استدل بهذه الآية الكريمة من يرى أنه لا تؤخذ الجزية إلا من أهل الكتاب أو من أشبههم كالمجوس، لما صح فيهم الحديث أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر، وهذا مذهب الشافعي وأحمد ـ في المشهور عنه ـ وقال أبو حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ: بل تؤخذ من جميع الأعاجم سواء كانوا من أهل الكتاب أو المشركين، ولا تؤخذ من العرب إلا من أهل الكتاب، وقال الإمام مالك: بل يجوز أن تضرب الجزية على جميع الكفار من كتابي ومجوسي ووثني وغير ذلك».

الحاجة أو المصلحة. وهل يجوز أن يُعَاهَدوا عهدًا مطلقًا أو لا يكون إلا مؤقتًا؟ على قولين.

فلهذا يوجد كثير من المفسرين يقول في آيات يظن معناها النهي عن القتال: إنها منسوخة بآية / السيف، فالذين قالوا: {قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ} منسوخة هذا مأخذهم. والصواب أن هذه الآية لم تتعرض للقتال لا بأمر ولا بنهي، بل مضمونها البراءة من دين الكفار، وهذا أمر محكم لا يُنسخ أبدا، وأما أن يُقال فيها أو في غيرها رضِيَ الرسول بدين كافِرٍ، فهذا لم يقله أحد من علماء المسلمين أصلاً، ولا أحد من سلف الأمة، ولا من الأوَّلين ولا من الآخرين، ولا يقول ذلك إلا من هو مفتر على الله ورسوله، لم يرض الله بغير دين الإسلام، وهو الذي بعث الله به محمدًا ﷺ، لم يرض الله ولا رسوله من أحد من الخلق بغير هذا الدين قط، وإن كان لم يأمر بجهادهم في أول الأمر لعجز المسلمين وقلتهم. [٢٠٧/أ]

ولهذا لما استأذن الأنصار النبي ﷺ ليلة العقبة ـ لمَّا بايعوه ـ في الجهاد، قال: إني لم أومر بذلك بعد، ثم لما كُتب القتال كرهه بعضهم[(١)]، فقال تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوٓا۟ أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ ٱلنَّاسَ كَخَشْيَةِ ٱللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً ۚ وَقَالُوا۟ رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا ٱلْقِتَالَ لَوْلَآ أَخَّرْتَنَآ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ ۗ قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ وَٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا} [النساء: ٧٧]، وهذه الآية لبسطها موضع آخر.

والمقصود هنا ذكر ما يتعلق بالفلاسفة. والفلسفة لفظ يوناني ومعناها محبة[(٢)]

---

(١) **إسناده صحيح**. أخرجه النسائي في «سننه الكبرى»، كتاب التفسير: (رقم١٣٢)، وفي «المجتبى»: (رقم٣٠٨٦)، والطبري في «تفسيره»: (٥/ ١٠٨)، والحاكم في «المستدرك»: (٢/ ٦٦، ٣٠٧) وصححه، والبيهقي في «سننه»: (٩/ ١١)، والواحدي في «أسباب النزول»: ص١٢٥، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وزاد السيوطي نسبته في «الدر المنثور»: (٢/ ١٨٤) لابن أبي حاتم في «تفسيره».

(٢) في الأصل: (محب). واذكر ما ذكرته في تعليقي على «تقريب التدمرية»: ص٣٢.

الحكمة، والفيلسوف في لغتهم محب الحكمة. ولهذا يقولون سوفستيا: أي: حكمة مموهة، ثم كثرت في الألسنة فقيل: سفسطة[1]، أي: حكمة مموهة. وأما ما يقوله طائفة ممن يحكي مقالات الناس: إن في العالم رجلاً كان اسمه سوفسطا وأنه كان هو وشيعته ينكرون الحقائق كلها، وجعلوا هذه أربع فرق: فرقة تجزم بنفي الحقائق، وطائفة تجزم بنفي العلم بها وتقول: ليس عند أحد منهم علم بشيء، وطائفة واقفة يقولون: لا ندري تسمى المتجاهلة وتسمى اللاأدرية، وطائفة تجعل الحقائق تتبع العقائد، / فكل من اعتقد شيئًا فهو في نفس الأمر على ما اعتقده ـ [٢٠٧/ب] فهذا النقل على ظاهره باطل، ليس في العالم طائفة معروفة تقول بشيء من هذه الأقوال في كل شيء، ولا رجل اسمه سوفسطا.

ولكن كل من هذه الأقوال قد يعرض لكثير من الناس في بعض الأمور، فيكون قد سفسط في ذلك الأمر، كالكفار الذين جحدوا ما علموا أنه الحق.

قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾[النمل: ١٤]، وقال: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[البقرة: ١٤٦]، وقال تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾[الأنعام: ٣٣].

فإن في العالم من[2] يكذب فيخبر بخلاف ما يعلم في كثير من الأمور، ليس في العالم من يكذب في كل ما يقول. وكذلك في العالم من كذَّب بكثير من الحق الذي يعلمه، لكن لا يكذب بكل ما يقال له من الحسيات وغيرها. فمن نفى الحقائق مع علمه بها، ونفى العلم مع ثبوته، فهو من الكاذبين. ومن تجاهل وقال: لا أدري، فهو من الكاتمين ما معه من الحق، مثل كاتم الشهادة. ومن جعل

---

(١) اذكر ما ذكرته في معنى (السفسطة) في «تقريب التدمرية»: ص٣٢، ١٣٩.

(٢) في الأصل: (من من).

الحقائق تتبع العقائد، كما يظن طائفة من النظَّار أن ليس في الحوادث التي ليس فيها نص قاطع عندهم حكم معين يُطلب بالاجتهاد، بل الحكم فيها يتبع الاعتقاد، ولهذا قيل في هذا المذهب: أوله سفسطة، ولكن هو سفسطة حدثت على طائفة من النظّار الأذكياء، فإن هذا قول أبي الهذيل، وأبي علي، وأبي هاشم، والأشعري في أظهر قوليه، وقول القاضي أبي بكر، وأبي حامد الغزالي، وغيرهم.

وهو وإن كان قولاً ضعيفًا مخالفًا للكتاب والسنة وإجماع السلف، باطل شرعًا وعقلاً، فالقائلون به قوم فضلاء قصدهم الحق، لم يكن غرضهم أن يقولوا ما يعلمون أنه باطل، وقد بسط الكلام على هذه المسألة في مواضع.

[٢٠٨/أ] والمقصود أن الفلاسفة هم حكماء اليونان، وكل أمة من أهل / الكتب المنزلة وغيرهم فلهم حكماء بحسب دينهم، كما للهند المشركين حكماء، وكان للفرس المجوس حكماء. وحكماء المسلمين هم أهل العلم بما بعث الله به رسوله وأهل العمل به. قال مالك: «الحكمة معرفة الدين والعمل»، وقال ابن قتيبة وغيره: «الحكمة في اللغة هي العلم والعمل» فمن عَلِمَ ما أخبرت به الرسل فآمن به وصدَّق بعلم ومعرفة، وعلم ما أُمر به فسمع وأطاع، فقد أُوتي الحكمة، ومن يؤت الحكمة فقد أُوتي خيرًا كثيرًا.

فلما كان هذا أصل لفظ «الفلسفة» صار هذا مطلقًا على كل من سلك سبيل أولئك اليونان، واتَّبعهم في حكمتهم، والذين اتبعوهم من المتأخرين فصرَّحوا فيها بأشياء، وقرَّبوها إلى الملل، وإلا فإذا ذُكرت على وجهها ظهر فيها من الباطل ما ينفر عنها كل عاقل عَرَّفَ دين الرسل، فإن الرسل قد جاءوا من العلم والبيان في الأمور الإلهية ما يكون (من جهلة)[١] اليونان معه من جنس نسبة طب العجائز إلى طب أبقراط، أو من جنس نسبة ملحة الإعراب إلى كتاب سيبويه.

(١) هكذا استظهرناها في الأصل، وفي المطبوع: (في حكمة).

وإذا كان كذلك وفلاسفة اليونان وفلاسفة العرب والفرس والهند، وسائر الأمم الذين لا كتاب لهم، ليسوا في الأمور الإلهية بمنزلة علماء أهل الكتاب من اليهود والنصارى، بل هؤلاء أعلم منهم بالأمور الإلهية، ثم هؤلاء كلهم إذا جاءهم رسول وكذَّبوه فهم كفار، وإن كانوا على شريعة رسول يعملون بها بلا تبديل فهم مؤمنون مسلمون من أهل الجنة، وإن لم يكونوا على شريعة ولا جاءهم رسول فهم من [أهل][1] الجاهلية كأمثالهم من أهل الفترات، وقد بُسط الكلام عليهم في غير هذا الموضع.

والفلاسفة الذين بلغتهم دعوة محمد ﷺ بعضهم من المتظاهرين بالإسلام، وبعضهم من اليهود، وبعضهم من النصارى. وكل من خالف ما جاءت به الرسل فهو ضال، من أي الطوائف كان، فإن الله بعثهم بالحق، والمعقول الصريح دائمًا يوافق ما جاءت به الرسل، لم يخالف العقل الصريح شيئًا مما جاءت به / الرسل. [٢٠٨/ب]
وقد بُسط هذا في الكتاب المصنَّف في «درء تعارض العقل والنقل»[2].

والفلاسفة المتظاهرون بالإسلام يقولون: إنهم متَّبعون للرسول، لكن إذا كُشف حقيقة ما يقولونه في الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، تبين لمن يعرف ما جاء به الرسول، وما يقولونه في نفس الأمر، أن قولهم ليس هو قول المؤمنين بالله ورسوله والمسلمين، بل فيه من أقوال الكفَّار والمنافقين شيء كثير.

وفرق أهل الكلام، مع بدعهم وضلالهم، أقرب إلى الرسول وإلى دين الإسلام: خارجيّهم وشيعيّهم ومعتزليّهم وكرّاميّهم. لكن غالب هؤلاء ناظروهم مناظرة فاسدة سمعًا وعقلاً، فلا هم عرفوا دين الإسلام في كثير من المسائل التي نازعوهم فيها، بل صاروا يضيفون إلى دين الإسلام ما ليس منه، ولا قالوا في الاستدلال والجواب عن معارضيهم ما هو حق، بل ردّوا باطلاً بباطل، وقابلوا بدعة ببدعة.

---

(١) زيادة ليست في الأصل، وهي في المطبوع.

(٢) انظر ما سبق ذكره هنا: ص٣٣٤.

لكن باطل الفلاسفة أكثر؛ وهم أعظم مخالفة للحق المعلوم بالأدلة الشرعية والعقلية في الأمور الإلهية والدينية من أولئك المبتدعين من أهل الكلام، ولكن ضعف معرفة هؤلاء المتكلمين بالحق وأدلته سلَّطت أولئك، كالجند الفسَّاق إذا قاتلوا عسكر الكفَّار قتالاً لم يكونوا فيه بررة أتقياء، ولا فجرة أقوياء، وكان ذلك مما يسلط الكفار [عليهم](١). وإن غلبوهم بالفجور والظلم أديلوا عليهم، فإن البغي مصرعه [وخيم](٢)، والعدل واجب لكل أحد على كل أحد في كل حال، وإنما أرسل الله الرسل وأنزل الكتب ليقوم الناس بالقسط.

قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾[الحديد: ٢٥]، وقال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾[الشورى: ١٧]، وقال تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾[الرحمن: ٧].

[٢٠٩/أ] وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ / لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[المائدة: ٨]، فأمر الله المؤمنين بالعدل على الكفار، وإن كانوا يبغضونهم بغضة أمر الله بها ورسوله. قال تعالى: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ﴾[المائدة: ٤٢]، وقال: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾[البقرة: ١٩٠].

وقد تكلم أهل البدع معهم في مسألة حدوث العالم والمعاد والصفات والنبوات بما أضافوا إلى دين المسلمين من الأقوال التي ليست في كتاب الله، ولا في حديث عن رسول الله، ولا قالها أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، ولا أحد من أئمة المسلمين، وإنما هي مأخوذة عن أهل الكلام المبتدع المحدَث المذموم عند السلف والأئمة، الذي أصله مأخوذ عن الجهمية والمعتزلة، فصارت

---

(١) زيادة ليست في الأصل لتستقيم العبارة.

(٢) زيادة ليست في الأصل لتستقيم العبارة، في الأصل قبلها: (مصرعة).

الأصول التي يذكرها أهل البدع وأتباعهم، التي هي يضاف بعضها إلى الله ورسوله ودين الإسلام ويناظر عليها عند من لم يعرف إلا أقوال أهل البدع والمتكلمين والفلاسفة الملحدين، بل ومنها ما يُظن بل يُحكى أنها إجماع المسلمين، وأن من خالفها فقد خرج عن دين الإسلام، وتكون تلك الأصول من البدع المحدَثة في الإسلام، المخالفة لقول الله ورسوله، والصحابة والتابعين بإحسان.

وقد بسطنا في غير هذا الموضع الكلام في خلق الله للسموات والأرض في ستة أيام، وما جاء به القرآن والحديث الصحيح، وما قاله الصحابة والتابعون، وما أخبر به أيضًا في المعاد من انشقاق السماء وانفطارها، وتسيير الجبال، وسجر البحار، وتكوير الشمس والقمر، وغير ذلك مما فيه استحالة أجزاء هذا العالم من حال إلى حال، ليس في شيء من ذلك أن العالم كله يعدم ولا يبقى شيء موجود إلا الله، كما يقوله من يقوله من أهل الكلام الذين تلقوا ذلك عن الجهمية.

فإن الجهم أصل قوله أن الله لا يقدر على فعل ما لا يتناهى، بل جعل لفعله مبدأ ومنتهى، وجعله معطَّلاً في الأزل والأبد. ولهذا قال: إن الجنة والنار يفنيان ويفنى كل شيء. وهذا من بدعه التي أنكرها عليه السلف والأئمة، وادَّعى هو وغيره من المعتزلة وغيرهم أن العالم يعدم كله ثم يعاد كله بعد / عدمه كله، وهذا [٢٠٩/ب] مخالف للكتاب والسنة وإجماع السلف، كما قد بُسط في موضعه.

وكذلك خلق السموات والأرض قد أخبر أنه كان قبل ذلك عرشه على الماء، وقد بسطنا القول في هذه المواضع، وبيَّنَّا ما جاء به السمع، وهو مطابق للعقل، من أن الله خالق كل شيء، وكل ما سواه محدَث مسبوق بالعدم. وذلك غير تعطله سبحانه عن القول والعمل بمشيئته، فإن هذا ليس هو قول السلف وأئمة السنة، بل الثابت عنهم خلاف ذلك، كما قد بسط في موضعه.

ولهذا تكلم الجهمية والقدرية ومن تبعهم في مسألة قدرة الرب بكلام ناقص جدًّا، ومن نظر في بحوث الرازي وأمثاله معهم في مسألة القادر رأى عجائب،

ورأى أن الواحد من هؤلاء كأنه يبطن خلاف ما يظهر، يظهر الانتصار لقوله، وكلامه يدل على نقيضه، فإن كان مع ظهور رجحان أحد القولين لا يشعر برجحانه فهذا جهل عظيم.

فإن كنت لا تدري فتلك مصيبة وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم

وأولئك أثبتوا موجبًا بالذات مستلزمًا لمعلوله مجردًا عن الصفات، وهذا فاسد من وجوه كثيرة قد بيَّنَّا بعضها. وهؤلاء أثبتوا قادرًا يرجِّح أحد المتماثلين بلا مرجّح أصلاً، وقالوا: القادر من يفعل مع جواز أن لا يفعل، وهذا إنما هو قول القدرية الذين يقولون: إن العبد يرجّح أحد مقدورَيْه بلا مرجّح، وهو قول الجهمية والقدرية في فعل الرب، فأما أهل السنة فعندهم القادر لا يرجح أحد مقدورَيْه إلا بمرجّح، وهذا من حججهم على القدرية.

يقول أهل السنة: إن الله خصَّ المطيعين بما [به][1] رجحوا الطاعة على المعصية دون العصاة، ولولا تفضله عليهم بما به رجحوا لم يطيعوه، كما قد بسط هذا في موضعه. والقادر إذا كان له إرادة تامة لزم وجود مقدوره، فهو يوجب بقدرته ومشيئته ما يريده، وما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وكل ما شاءه الرب فواجب كونه، وما لم يشأ فيمتنع كونه، لكن وجوب لوجود مشيئته وامتناع لعدم مشيئته. وإذا فسِّر القادر المختار بمثل هذا بطلت شبه الفلاسفة النافية للقادر المختار.

[٢١٠/أ] وكذلك الجهم بن صفوان ومن اتَّبعه يزعمون أن القادر المختار يرجّح / أحد المتماثلين [على الآخر][2] بلا سبب ولا حكمة، فأنكروا ما في الأجسام من الطبائع، وما في خلق الله وأمره من الحكمة، وما في المخلوقات والشرائع من الأسباب.

---

(١) زيادة ليست في الأصل، زدناها ليستقيم السياق.

(٢) زيادة ليست في الأصل، وهي من المطبوع.

والأشعري ومن وافقه اتَّبعوا جهمًا على قوله في القدر، وإن كانوا يثبتون قدرة وكسبًا[١]، لكن ما أثبتوه لا حقيقة له في المعنى، بل قولهم هو قول جهم، وإن نازعوه في إثبات القدرة والكسب. ولهذا كان قولهم في نفي ما في الشريعة من الحِكَم والأسباب خلاف إجماع السلف والفقهاء، فإن من أصولهم[٢] أن الله لا يخلق لحكمة ولا يأمر لحكمة، بل ليس عندهم في القرآن لام[٣] «كي» في خلقه وأمره، وإذا تكلموا معهم في الأمور الطبيعية أحالوا جميع ذلك على مجرد ترجيح القادر بلا سبب، وأن ما وجد من الاقتران فهو عادة محضة، لا لارتباط بين هذا وهذا، ثم قد يضيفون هذا القول إلى السنة.

وهذا القول لم يقله قط أحد من سلف الأمة ولا أئمة المسلمين: لا الأربعة ولا غيرهم. بل المنصوص عنهم وعن غيرهم خلاف هذا القول، وإن كان قد قاله طوائف من أصحابهم المتأخرين، متابعة لمن قال ذلك من أهل الكلام المتّبعين لجهم.

ولهذا لمَّا تكلموا في العقل لم يجعلوه غريزة، إذ كان عندهم ليس في الوجود غريزة ولا طبيعة ولا قوة يكون لها أثر أو تكون سببًا في غيرها: لا قدرة ابن آدم ولا غيرها، فاحتاجوا إلى أن جعلوه نوعًا من العلوم الضرورية، [وأبهموا][٤] الأمر فيه.

والمنصوص عن أئمة الدين أن العقل غريزة، كما ذكر ذلك أحمد بن حنبل والحارث المحاسبي وغيرهما.

وليس هذا موضع بسط هذه المسائل، وإنما المقصود التنبيه على أن الإنسان ينبغي له أن يعرف دين الإسلام الذي بعث الله به رسوله، وما كان عليه الصحابة

---

(١) في الأصل: (ونسبا) وهو تحريف.

(٢) في الأصل: (أصلهم)، ولعل الأشبه ما أثبتناه.

(٣) في الأصل: (لام تعليل)، ثم ضرب على كلمة (تعليل) ضربًا خفيفًا.

(٤) اللفظة في الأصل غير واضحة وكذا استظهرناها، وفي المطبوع: (وأتموا).

والتابعون وسلف الأمة، وأن ذلك الأمر لا يمكن أن يخالفه معقول صحيح قط، بل كل ما خالفه فهو باطل، وأن المتكلمين الذين تلقوا أصل كلامهم عن الجهمية والقدرية ونحوهم في كلامهم باطل كثير أدخلوه في دين الإسلام، وليس من دين الإسلام، ولم يكن أحد منهم ممن يُجزم بسعادته في الأوَّلين والآخرين، / إلا من [٢١٠/ب] المؤمنين المسلمين، كما دل القرآن على ذلك في غير موضع.

* * *

فصل

وليس في كتب المشَّائين دعوة إلى عبادة الله ومحبته أصلاً، بل غايتهم أنهم يقولون: «الفلسفة التشبه بإله[1] على قدر الطاقة» ولفظ إله في كلامهم يعني به هذا المعنى.

كلام أبي البركات في «المعتبر»

كما قال أبو البركات في «المعتبر»[2] الفصل الثاني في العلم الإلهي والإلهيات:

«يظهر من[3] المتداول في[4] كلام القدماء أن المراد بلفظ الإله هو معنى إضافي بالقياس إلى من هو إله[5] له، وهو الذي يقتديه[6] نفس [الشيء][7] الذي هو له إله[8] في فعلها، وتحرك الجسد الذي هي فيه على شاكلة إرادته بحسب مشيئته[9] وتحريكه، فكان المتعلم يسمى معلِّمه الذي يقتدي به إلهًا وربًّا، ويظهر منه أيضًا أن الإله هو الفاعل الذي لا يُرى، وله على البشر سلطان وقدرة، وليس لهم عليه».

---

(١) كذا بالأصل، وفي المطبوع: (بالإله).

(٢) انظر: «المعتبر»: (٣/ ٦).

(٣) في «المعتبر»: (في).

(٤) في «المعتبر»: (من).

(٥) في الأصل: (آلة)، والمثبت من «المعتبر».

(٦) في الأصل: (يقتدى به) وأصلحت إلى (تقتديه)، وستتكرر كما أثبتناها هنا.

(٧) ساقطة من الأصل، وأثبتناها من «المعتبر».

(٨) في الأصل: (الة)، والمثبت من «المعتبر».

(٩) في «المعتبر»: (مشيئة)، والمثبت من الأصل.

قال[١]: «فالنفوس على مذاهبهم فعَّالة لا تُرى، ولها سلطان على البشر، لكن لهم عليها [أيضًا][٢] سلطان، فإن النفوس البشرية يؤذي بعضها بعضًا، ويتسلط بعضها على بعض، وكانوا[٣] يشيرون بذلك إلى الملائكة الروحانية، وقد سبق لذلك ذكر في كتاب النفس، ونستوفي هاهنا النظر فيه. فعلم الإلهيات هو الذي تُعرف فيه صفات الإله مطلقًا، ثم صفات إله الآلهة ورب الأرباب» هذا لفظه.

قلت: قوله: «هو الذي يقتديه نفس الشيء الذي هو إله في فعلها» أي: يقتديه نفس المتألّه في فعلها.

وقوله: «وتحرك الجسد الذي هي فيه على شاكلة إرادته بحسب مشيئته وتحريكه، فكان المتعلم يسمِّي معلِّمه الذي يقتدي به إلهًا وربًّا» يبين أنه يفعل للتشبه به، فتحرك[٤] النفس جسدها على ما يشاكل إرادة المألوه ويشابهها بحسب مشيئة المألوه وتحريكه، فقد بيَّن أن المتأله يفعل كما يفعل مألوهه ويأمره مألوهه، فيريد ويحرّك جسده بحسب مشيئة المألوه وتحريكه، ثم مثَّل ذلك بالمتعلم مع المعلِّم
[٢١١/أ] الذي يقتدي به ويأتمر بأمره للتشبه به، / وأنه عندهم إلهه وربّه، وذلك بمنزلة التلميذ مع أستاذه، وغايته أن يكون بمنزلة الأمّة مع نبيها: تقتدي به وتطيع أمره.

وهذا الذي حكاه عنهم مطابق لما حكاه سائر الناس عنهم: أن الفلسفة عندهم هي التشبه بإله[٥] على قدر الطاقة. وذكر لله معنى آخر: وهو الفاعل الذي لا يُرى، وله سلطان، وجعل الملائكة هي الآلهة بهذا التفسير، وبيَّن أن العلم الإلهي يتكلمون فيه على جنس الآلهة[٦] ثم على صفات

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة.
(٢) ساقطة من الأصل، وأثبتناها من «المعتبر».
(٣) في «المعتبر»: (فكانوا).
(٤) هكذا في الأصل، وفي المطبوع: (فتجد له).
(٥) في الأصل: (بالإه).
(٦) كلمة (الآلهة) ليست تامة في الأصل، وهكذا استظهرناها.

الإله[1] الأكبر، الذي هو إله الآلهة. فالإلهية عند القوم أمر مشترك بين الله وبين الملائكة، وبين المُعلِّمين ومن يقتدي به، لكن إلهية الله أفضل وأكمل، كما أن الوجود مشترك بين الموجودات، لكن الوجود الواجب أكمل.

وهذا الشرك شر من شرك مشركي العرب، فإن أولئك وإن أشركوا بالوسائط، وقالوا: هم شفعاؤنا عند الله، وقالوا: إنما نعبدهم ليقربونا إلى الله زلفى ـ فلم يكن التألُّه عندهم بمعنى التَّشبه والاقتداء، بل بمعنى العبادة والذل والمحبة. وهؤلاء ـ مع عظيم شركهم بالله بمخلوقاته ـ جعلوا التألُّه لنا هو التشبه بالإله، لا أنه يُحَبّ ويُعبد ويُدعى ويُسأل. ولهذا لم تكن الآلهة مختصة بالله عندهم، لأن التشبه مبناه على أن الأدنى يتشبَّه بالذي فوقه والذي فوقه يتشبَّه بمن فوقه، حتى ينتهي إلى الغاية، ولهذا سموه إله الآلهة.

ولهذا يقولون: إن كل فَلَك يتحرك للتشبُّه بعقله، ففلَك القمر يتحرك للتشبّه بالعقل العاشر، والفَلَك التاسع يتحرك للتشبه بالعقل الثامن.

وبهذا الطريق أثبت أرسطو وأتباعه وجوده، وقالوا: إن الفَلَك يتحرك للتشبّه به، وشبّهوه بتحريك المعشوق لعاشقه. لكن العاشق يحب ذات المعشوق، والفَلَك عندهم إنما يحب التشبّه بالله، فهو كتحريك الإمام للمصلّين، والمتبوع للتابعين، فلم يثبتوا بهذا أن الله ربّ العالمين / خلقه وأنشأه، ولا أنه إله العالم الذي يحبه العبد ويرجوه ويخشاه. [٢١١/ب]

لكن اسم الإله لما كان موجودًا في القرآن، وذكره المعرِّبون لكتب أولئك، وبيّنوا معناه في لغة أولئك، صار بسبب الاشتراك في اللغتين في إطلاقه تلبيسٌ على من لم يعرف مراد القرآن العزيز باسم الإله، ومراد القوم باسم الإله، وبين المرادين بَوْن عظيم.

---

(١) في الأصل: (الاه).

ثم لمَّا كان مقصود القوم التشبُّه به، فهم في الحقيقة لا يعبدونه ولا يستعينونه، فهم خارجون عن دين المرسلين، القائلين: إيَّاك نعبد، وإيَّاك نستعين، فإن التشبُّه بغيره مقصوده أن يكون مثله بحسب قدرته، فلو قدر أن يكون مثله من كل وجه لفعل ذلك، لكن يفعل ما يقدر عليه، وليس مراده محبة نفس ذلك المتشبَّه به، ولا الذل له، بل مماثلته، كما يقوم التلميذ مقام أستاذه، والابن مقام أبيه.

وهذا لا يستلزم حب المتشبّه ولا بغضه، بل كثيرًا ما يكون مع البغض والحسد والمنافسة، كما قد يكون مع عدم ذلك، والغالب أنه مع وجود الاثنين لابد من المنافسة والمنادّة، وهذا هو الندّ، والكمال عند القوم أن يجعل أحدهم نفسه لله ندًّا.

ثم من العجب أن القوم يدَّعون التوحيد، ويبالغون في نفي التشبيه، حتى نَفَوْا الصفات، وشنَّعوا على أهل الكتاب لما جاء من الصفات في التوراة وغيرها، وأنكروا قوله في التوراة: «إنا سنخلق بشرًا على صورتنا يشبهنا» وهم[1] يدَّعون أن أحدهم يجعل نفسه شبيهًا لله، فإن كان هذا اللفظ يحتمل معنى صحيحًا عندهم، لإمكان المشابهة من وجهٍ دون وجه، فالله أقدر على أن يفعل ذلك من الواحد منهم، وإن كان هذا ممتنعًا مطلقًا، فما بالهم زعموا أنهم يتشبّهون بالله تعالى، مع أن التشبيه الذي أثبتوه شرك صريح في الإلهية التي هي مختصة بالله، ودعوى القدرة على جعل الندّ لله بقدرة الواحد منا واختياره؟!

ومن أثبت الإلهية لغير الله، من الملائكة والأنبياء، كان مشركًا أعظم (الشرك)[2]، فكيف من أثبتها لآحاد الناس، وأمر الخلق / أن يصيروا آلهة متشبهين بالله؟! [٢١٢/أ]

وقد قال الله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُوا۟ رَبَّٰنِيِّۦنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ

(١) في الأصل وفي المطبوع: (وهو)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) سقطت من المطبوع، وأثبتناها من الأصل.

وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٧٩ ـ ٨٠].

ولهذا ضل من سلك سبيل هؤلاء، فصار مقصودهم هو التشبُّه بالله، واحتجُّوا بما يروون: تخلَّقوا بأخلاق الله.

وصنَّف أبو حامد «شرح أسماء الله الحسنى»[١] وضمَّنه التشبُّه بالله في كل اسم من أسمائه، وسمَّاه التخلُّق، حتى في اسمه: الجبَّار والمتكبر[٢] والإله، ونحو ذلك من الأسماء التي ثبت بالنصّ والإجماع أنها مختصة بالله، وأنه ليس للعباد فيها نصيب. كقول النبي ﷺ في الحديث الصحيح، الذي رواه مسلم[٣] وغيره: «يقول الله تعالى: العظمة إزاري، والكبرياء ردائي، فمن نازعني واحدًا منهما عذّبته».

وسلك هذا المسلك ابن عربي وابن سبعين وغيرهما من ملاحدة الصوفية، وصار ذلك ـ مع ما ضموا إليه من البدع والإلحاد ـ موقعًا لهم في الحلول والاتحاد.

وقد أنكر المازَري[٤] وغيره على أبي حامد ما ذكره في التخلُّق[٥]، وبالغوا في النفي، حتى قالوا: ليس لله اسم يتخلَّق به العبد.

---

(١) أبو حامد هو الغزالي، وكتابه مطبوع عدة طبعات واسمه «المقصد الأسنىٰ شرح أسماء الله الحسنىٰ» ومخطوطاته كثيرة، وانظر: «مؤلفات الغزالي» لعبد الرحمن بدوي.

(٢) لكن الغزالي ذكر في كتابه هذا أنه يأخذ بضد هذه الصفات، كالتواضع وغير ذلك.

(٣) أخرجه مسلم: (٢٠٢٣) عن أبي سعيد وأبي هريرة. وهو أيضًا عند أبي داود: (٤٠٩٠)، وابن ماجه: (٤١٧٤)، وأحمد: (٢/ ٢٤٨، ٣٧٨، ٤١٤، ٤٢٧، ٤٤٢)، وفي الباب عن ابن عباس رضي الله عنهما.

(٤) هو أبو عبد الله محمد بن عليّ بن عمر بن محمد التميمي المازري المالكي، الشيخ الإمام العلامة البحر المتفنن، كان بصيرًا بعلم الحديث، واطلع على علوم كثيرة غيره، فكان أحد رجال الكمال، من تصانيفه رد على الإحياء وتبيين ما فيه من الواهي والتفلسف، أنصف فيه رحمه الله. مات سنة ٥٣٦هـ.
وانظر: «وفيات الأعيان»: (٤/ ٢٨٥)، «الوافي بالوفيات»: (٤/ ١٥١)، «النبلاء»: (٢٠/ ١٠٤)، «شجرة النور الزكية»: (١/ ١٢٧).

(٥) الغزالي رحمه الله حاول أن يستفيد العبد من الصفة، فيقول في المتكبر: المتكبر من العباد هو الزاهد العارف. ومعنى زُهْد العارف أن يتنزّه عما يشغل سِرَّه من الخَلْق، ويتكبر على كل شيء سوى الحقّ تعالى... إلخ. «المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى»: ص١٧٢.

ولهذا عدل أبو الحكم بن بَرَّجان[1] عن هذا اللفظ إلى لفظ التعبُّد. ولبسط الكلام على ذلك (له)[2] موضع آخر، فإن من أسمائه وصفاته ما يُحمد العبد على الاتصاف به: كالعلم، والرحمة، والحكمة، وغير ذلك، ومنها ما يذم العبد على الاتصاف به كالإلهية، والتجبر، والتكبر، وللعبد من الصفات التي يُحمد عليها ويؤمر بها ما يمنع اتّصاف الربّ به: كالعبودية والافتقار والحاجة والذل والسؤال ونحو ذلك، وهو في كل ذلك كماله في عبادته لله وحده، وغاية كماله أن يكون الله هو معبوده، فلا يكون شيء أحب إليه من الله، ولا شيء أعظم عنده من الله، ويكون هو إلهه الذي / يعبده، وربّه الذي يسأله، فيتحقق بقوله: { إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ }. [٢١٢/ب]

ومتصوفة الفلاسفة تسلك مسلك ابن سينا في «مقامات العارفين» الذي ذكره في آخر «الإشارات». وقد بُسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع وبُيّن أن ذلك ـ مع مدح الرازي له ـ غايته فناء ناقص، مع نقص توحيد الربوبية والإثبات.

وأما الفناء الذي جاءت به الرسل[3]، ونزلت به الكتب، فهو أن يفنى بعبادة الله عن عبادة ما سواه، ومحبته عن محبة ما سواه، وبخشيته عن خشية ما سواه، وبرجائه عن رجاء ما سواه، وبطاعته عن طاعة ما سواه، فيتحقق بحقيقة قول: لا إله إلا الله.

وقد ثبت في «الصحيح»[4] عن عثمان عن النبي ﷺ أنه قال: «من مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة».

---

(١) هو أبو الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن ابن شيخ الصوفية أبي الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال، العلامة لغوي عصره، أخذ القراءات عن جماعة، وكان صالحًا مقبلاً على شأنه. مات سنة ٦٢٧هـ.
وانظر: «غاية النهاية» لابن الجزري: (١/ ٣٨٥)، «بغية الوعاة»: (٢/ ٩٥)، «النبلاء»: (٢٢/ ٣٣٤).

(٢) كذا في الأصل، وسقطت من المطبوع، والأولى إسقاطها.

(٣) انظر: «تقريب التدمرية»: ص١٢٣، ط. مكتبة السنة.

(٤) أخرجه مسلم في «صحيحه»: (رقم٢٦)، وهو في «المسند» وغيره.

وفي «السنن»(١) عن معاذ، عن النبي ﷺ أنه قال:

«من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة».

وهذا التوحيد يتضمن إثبات صفات الكمال لله، ونفي النقص، ونفي مماثلته لشيء من الأشياء، وإثبات خصائصه بالمحبة والعبادة والتعظيم ونحو ذلك.

وإنما يتفاوت أهل العلم والإيمان بحسب تفاوتهم في تحقيق هذا التوحيد، كما قد بسط في موضعه، والله أعلم.

* * *

● تمت القاعدة من كلام شيخ الإسلام، مفتي الأنام، تقي الدين أبي العباس أحمد بن تيميَّة الحنبلي، مؤلف كتاب: «الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان»(٢).

* * *

---

(١) في إسناده ضعف. أخرجه أبو داود: (٣١١٦)، وأحمد: (٥/ ٢٣٣، ٢٤٧)، والحاكم: (١/ ٣٥١، ٥٠٠) ـ مصححًا ـ والطبراني في «الكبير»: (٢٠/ ١١٢)، وفي «الدعاء»: (١٤٧١)، وابن منده في «التوحيد»: (١٨٧).

وإسناده جيد غير صالح بن أبي عريب لم يوثقه غير ابن حبان، وقال ابن القطان: لا يعرف له حال ولا يعرف. وقال ابن حجر: مقبول، أي: عند المتابعة. وقال ابن منده: صالح بن أبي عريب مصري مشهور تقدم ذكره، وهذا من رسم النسائي وأبي عيسى.

وله شاهد عن أبي هريرة أخرجه ابن حبان: (٧١٩ ـ موارد)، وفي سنده محمد بن إسماعيل الفارسي ذكره ابن حبان في «الثقات»، وقال: يغرب.

لكن أخرجه البزار: (٣ ـ كشف)، والطبراني في «الأوسط»: (٦٣٩٦) من غير طريق الفارسي، وليس فيه «من كان آخر» بل لفظه: «من قال لا إله إلا الله، نفعته يومًا من دهره يصيبه قبل ذلك ما أصابه» فضعف بذلك محل الشاهد فعاد الحديث ضعيفًا، على أن الشيخ الألباني حسنه في «الإرواء»: (٦٨٧) فالله أعلم.

(٢) كتب بهامش الأصل على اليسار ما نصه: (بلغ مقابلة بحسب الإمكان والحمد لله). وكتب أسفل الأصل ما نصه: (هذا الكتاب للرد على الفلاسفة وبعض المتصوفين الملحدين، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية الحنبلي». وانظر صورة هذه الصفحة هنا في المقدمة: ص٣٢.

الفهارس العلمية

١ ـ فهرس الآيات القرآنية

الآيـــة	الصفحة
﴿ مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ . . . ﴿٧٥﴾ ﴾	٢٠٨
﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ أَنْ ءَامِنُواْ بِى وَبِرَسُولِى . . . ﴿١١١﴾ - ﴿١١٣﴾ ﴾	٤٩٧، ٥٤٩

« سورة الأنعام »

﴿ . . . خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ . . . ﴿١﴾ ﴾	٤٢٧
﴿ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمْ . . . ﴿٣٠﴾ ﴾	٥٣٥
﴿ . . . فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ . . . ﴿٣٣﴾ ﴾	٥٦٥
﴿ قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ . . . ﴿٥٠﴾ ﴾	١٩٨
﴿ وَأَنذِرْ بِهِ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ . . . ﴿٥١﴾ ﴾	٥٣٧
﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ . . . ﴿٨٣﴾ ﴾	٥٦٠
﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا . . . ﴿٩٣﴾ - ﴿٩٤﴾ ﴾	٥٣٥
﴿ وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ . . . ﴿١٠٠﴾ - ﴿١٠١﴾ ﴾	٢٢٢، ٢٢٣
﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ . . . ﴾	١٢٢، ٣٥٢
﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ . . . ﴿١١٢﴾ ﴾	١٨٧
﴿ يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ . . . ﴿١٣٠﴾ ﴾	١٨٧
﴿ . . . يَوْمَ يَأْتِى بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ . . . ﴿١٥٨﴾ ﴾	٢١٤
﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا . . . ﴿١٥٩﴾ ﴾	٥٥١
﴿ قُلْ إِنَّنِى هَدَىٰنِى رَبِّىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ . . . ﴿١٦١﴾ ﴾	٩٤٨
﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ ﴾	١٩٦

« سورة الأعراف »

﴿ . . . فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ . . . ﴿٥٧﴾ ﴾	١٥٩
﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ . . . ﴿٥٩﴾ ﴾	٤٩٥، ٤٩٦
﴿ . . . رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ ﴿١٢٦﴾ ﴾	٥٤٨
﴿ وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ . . . ﴿١٤٣﴾ ﴾	٢١٣
﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ . . . ﴿١٥٧﴾ ﴾	٢٦١

الآيـــة	الصفحة

الآيـــة **الصفحة**

الآيـــة **الصفحة**

« سورة السجدة »

« سورة الأحزاب »

« سورة سبأ »

« سورة فاطر »

« سورة يس »

« سورة الصافات »

الآيـــة	الصفحة
« سورة صٓ »	
﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ ـ ﴿٧٢﴾ ﴾	٣٥٩
﴿ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٥﴾ ﴾	٤٩٧
« سورة الزمر »	
﴿ وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿١٢﴾ ﴾	٥٤٨
« سورة غافر »	
﴿ . . . كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ﴿٣٥﴾ ﴾	٣٠٧
﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا . . . ﴿٣٦﴾ ـ ﴿٣٧﴾ ﴾	٢٦٢
﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَٰنٍ أَتَىٰهُمْ . . . ﴿٥٦﴾ ﴾	٥٠٥
﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ . . . ﴿٦٠﴾ ﴾	٥٠٥ ، ٥٥٧
﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ . . . ﴿٦٩﴾ ـ ﴿٧٦﴾ ﴾	٥٠٢
﴿ فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَرِحُوا۟ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ . . . ﴿٨٣﴾ ﴾	٥٠٢
« سورة فصلت »	
﴿ ۞ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ . . . ﴿٩﴾ ـ ﴿١٠﴾ ﴾	٣٦٠
﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ . . . ﴿١١﴾ ﴾	٢٧٦ ، ٤٠١
﴿ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا . . . ﴿١٢﴾ ﴾	٣٦١
﴿ . . . أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَجْحَدُونَ ﴿١٥﴾ ﴾	٣١٢
﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُوا۟ . . . ﴿٣٠﴾ ـ ﴿٣٢﴾ ﴾	٢١٤
﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ . . . ﴾	٢٣١
« سورة الشورى »	
﴿ . . . لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾ ﴾	١٣٣ ، ١٤٣
﴿ ۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ . . . ﴿١٣﴾ ﴾	٥٥٠
﴿ فَلِذَٰلِكَ فَٱدْعُ ۖ وَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ . . . ﴿١٥﴾ ﴾	٥٥٩

الآيـــة **الصفحة**

الآيـــة **الصفحة**

« سورة النجم »

« سورة القمر »

« سورة الرحمن »

« سورة الواقعة »

« سورة الحديد »

الآيـــة **الصفحة**

* * *

٢ ـ فهرس الأحاديث النبوية والآثار

طرف الحديث **الصفحة**

« حرف الألف »

طرف الحديث	الصفحة

طرف الحديث **الصفحة**

« حرف اللام »

« حرف الميم »

« حرف الهاء »

« حرف اللام ألف »

« حرف الياء »

* * *

٣ - فهرس الأعلام

« الأسماء »

الاسم	الصفحة

* * *

« الأبنـــاء »

* * *

« الكــنى »

الكنية | الصفحة

الأب	الصفحة

* * *

« الأنساب »

* * *

« الألقـــاب »

اللقب	الصفحة
الأثرم	٢٧٢
إمام الحرمين	٧٤
الحكيم الترمذي	٢٤٩
الشريف أبو علي بن أبي موسى	٢٨٩
القاضي أبو بكر = محمد بن الطيب الباقلاني	٧٥
القاضي أبو بكر «ابن العربي»	٣١٤
القاضي أبو يعلى	٣١٤
القاضي أبو يوسف	٢٧٠
محيي الدين ابن الذكي	٢٦٨
المرغيناني	٢٥٢

* * *

٤ـ فهرس الكتب التي ذكرها المصنف

* * *

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

* * *